

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

1730

REVUE
DE
l'Université d'Ottawa



REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



1936
SIXIÈME ANNÉE



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA

Les thomistes et saint Augustin

C'était le 16 janvier 1933. Hôte passager de Bône, j'errais sur les plages de la Méditerranée, fixant mes regards, tantôt sur le massif sombre de l'Edough, tantôt sur la gracieuse colline où s'étale, tel un grand aigle blanc, la somptueuse basilique romano-byzantine que la piété catholique y a élevée à l'illustre saint Augustin. La température douce, presque tiède, me retenait sur les sables fins de la grève qui relie le Bou Déjma à la Seybouse. Et le soleil éblouissant m'invitait à penser que s'il devait jamais se trouver un maître à qui la doctrine de l'illumination parût convaincante, ce ne pouvait être que le numide intuitif dont la vie se consuma sous un ciel tout baigné de lumière et face aux reflets argentés d'une mer qui est « un enchantement pour les yeux ». ¹

C'est là, je crois, que je conçus le projet d'écrire un jour sur les relations des thomistes avec saint Augustin.

Quinze siècles ont passé depuis que « le plus beau des génies », pour parler comme Donoso Cortès, érigea sur les hauteurs de l'antique Hippone, à quelques pas de la Bône moderne, une œuvre doctrinale que les liseurs, même avides, n'arrivent guère à parcourir en entier. Il est vrai que, depuis le moyen âge, le plus heureux des augustiniens, Thomas d'Aquin, a ouvert et tracé une seconde route qui s'écarte parfois de la première. Pourtant l'ancienne et la nouvelle voies n'ont jamais cessé d'être fréquentées par les amis du *spirituel*, les pèlerins de la vérité et de l'amour qui s'en vont sur la terre d'exil cherchant quels chemins conduisent le mieux au port de l'éternelle patrie.

Sans doute que deux chefs de cette envergure sont suscités par la Providence qui n'agit jamais en vain. Et alors est-ce donc que les deux Ecoles, dont ils sont les phares, soient destinées à se combattre toujours,

¹ Louis Bertrand, *Saint Augustin*, p. 96.

ou faut-il que l'une d'elles, la thomiste évidemment, finisse par dévorer l'autre à demeure, ou encore y a-t-il place pour un certain rapprochement entre des belligérants, d'ailleurs bien intentionnés et raisonnables?

Il m'a toujours paru que tant de travaux intellectuels n'avaient pas été effectués sans résultats et qu'avec le temps, un effort plus considérable au dire de monsieur Maritain, moins de préjugés selon d'autres, il y aurait possibilité de refaire l'unité substantielle de la scolastique, tant la philosophique que la théologique. Elle a existé cette union, jusqu'au XIII^e siècle. En entrant dans le monde occidental, Aristote, ce païen corrigé par le maître d'Aquin, aurait-il donc pour toujours scindé la doctrine chrétienne dans ce qu'elle a de plus intime et de plus sacré? Le penser serait mal inspiré. Ne pas y croire paraîtrait peut-être naïf. Mon audace sera de chercher si et comment il pourrait y avoir un point de rencontre où saint Augustin servirait encore aux thomistes et, conséquemment, où les augustiniens épouseraient saint Thomas avantageusement. J'entends bien là avoir mentionné quatre termes: car je n'identifie pas saint Augustin et tous les augustiniens non plus que saint Thomas et tous les thomistes.

À première vue, il semble que je vais être pris entre les formateurs de ma pensée et certains personnages que j'assemble parfois dans ma cellule de religieux: à part saint Augustin, un saint Anselme, un saint Bernard et un saint Bonaventure. Pourtant il n'en est rien. Pas plus que le docteur parisien, je ne sens la nécessité d'exiler l'évêque d'Hippone de mes sources intellectuelles, et volontiers je dirais avec le Père Gardeil que je veux être augustinien « dans la mesure. . . où l'est saint Thomas » lui-même.²

I

LES CARACTÉRISTIQUES DE L'AUGUSTINISME DE SAINT AUGUSTIN

Le fils de sainte Monique et de Patrice, dont la renommée glorieuse suffirait à révéler l'ineffable génie, même si nous ignorions une partie notable de son œuvre colossale, montra dès l'enfance une vivacité d'esprit

² Gardeil, O. P., *La Structure de l'Ame*, 1^{er} vol., *Introduction*, p. XXIX.

prodigieuse. A Madaure, le demi-mystique platonicien Apulée, ³ à Carthage et à Rome, Cicéron le moraliste à peu près sceptique éveillèrent dans l'âme de l'élève et du professeur le goût et l'amour de la sagesse ou de la science du bonheur: *Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?* ⁴ Seize ans durant, l'adolescent, puis le jeune homme et le rhéteur frappèrent à la porte de toutes les Ecoles et s'enivrèrent de tous les plaisirs. Mais une âme de cette pénétration et de cette incandescence ne pouvait se contenter toujours des inepties manichéennes ou des vraisemblances de la Nouvelle Académie, non plus que des joies qui ne sauraient être ni le tout ni le terme ni le but de la vie. Evidemment l'inquiétude qu'elle ressentait dans la poursuite du vrai et du bonheur était avivée sans cesse par le Dieu qui se cache au fond des cœurs pour s'y révéler, quand la grâce trouve une ouverture en la libre volonté.

Professeur officiel de rhétorique à Milan, au moment où saint Ambroise disputait à l'arienne Justine l'âme et la foi du jeune Valentinien, Augustin entendit l'évêque, déjà célèbre, lui exposer la doctrine chrétienne. Toujours convaincu de l'existence de Dieu et de son intervention providentielle dans les affaires des hommes, il se disait qu'un Dieu bon devait avoir institué ici-bas un moyen qui rendît possible la découverte de la vérité et de la béatitude. Aux pieds d'une telle chaire, il commença par estimer que l'enseignement catholique n'était pas déraisonnable, puis, qu'il était sensé. Mais enfin, de là à conclure à sa crédibilité, il lui restait un pas à franchir qu'il retardait tout en gémissant. Ce fut l'œuvre d'une évolution qu'il accomplit lentement, à mesure que l'Eglise lui apparut mieux comme un motif solide de crédibilité. *Non vacat, non est inane quod tam eminens culmen auctoritatis christianæ fidei toto orbe diffunditur.* ⁵

Devant le fait de l'Eglise, Augustin avait retrouvé la religion de son enfance. Cependant ses angoisses intellectuelles demeuraient. C'est qu'il lui manquait une philosophie dans laquelle sa foi, don surnaturel,

³ Papini, *Saint Augustin*, c. IV, *La prière d'Apulée*.

⁴ Saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. 2, c. 9, n. 26.

⁵ Saint Augustin, *Conf.*, VI, 19.

put s'insérer en des concepts humains.⁶ Dieu permit qu'un homme gonflé d'orgueil, au témoignage du chercheur lui-même, lui fit tenir les livres, alors si en vogue, des néo-platoniciens.⁷ Là, une doctrine, où Platon et Plotin rivalisaient pour enseigner le plus pur spiritualisme et le plus ardent mysticisme, ainsi que la puissante théorie des idées et l'une des plus grandes philosophies religieuses du monde,⁸ apprit au néophyte tourmenté certaines notions fondamentales sur Dieu et la nature du mal, sur le Verbe et les purifications d'âme qui sont requises pour parvenir à la pleine possession de la vérité et de l'amour béatifiant. Ce fut un enchantement et une libération.

À partir de ce moment il ne reste plus que les liens du cœur à briser, ceux-là que la scène du jardin de Milan a dévoilés à tous les amateurs de beaux livres.

Tout, dans cette vie d'Augustin, manifeste une âme fortement éprise de vérité et d'affection. Sa jeunesse et ses fautes l'attestent. Et non moins les auteurs qui déterminent l'axe de sa pensée. Rien d'étonnant alors que le psychologue-né qu'il est devienne le métaphysicien du vrai et de l'amour, le chantre passionné de la vérité et de la mystique. En sorte qu'Augustin exprime dès les premières manifestations de son esprit et de son cœur, comme dans les phases de ses égarements et de sa conversion, et non moins dans les écrits multiples de sa vie si féconde, à quelle famille d'âmes il appartient. Il est de la race des *psychologues*. Comme Platon et les néo-platoniciens il vit dans le monde des *idées* et du *divin*. Cette vertu de l'âme qui échappe pour ainsi dire à la fonction informatrice du corps, le *mens*, l'esprit, est son habitacle particulier, le lieu où il se meut à l'aise, le foyer où la vérité, l'amour et Dieu tiennent constamment en haleine son génie à la fois métaphysique et mystique.

La doctrine entière de saint Augustin repose sur une expérience psychologique incontestable, enrichie au contact du grand courant philosophico-religieux qu'Alexandrie avait vu naître au jour d'Ammonius Saccas et qui remuait encore le IV^e et le V^e siècles pensants. Trop longtemps l'étudiant et le "vendeur de mots" avaient cherché la vérité et le

⁶ Charles Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, c. I, art. 3, § 6, p. 71.

⁷ Saint Augustin, *Conf.*, VII, IX, n. 13.

⁸ Edouard Krakowski, *Plotin et le Paganisme religieux*.

bonheur pour que le converti ne se repliât sur lui-même et n'essayât de justifier le mouvement qui l'avait conduit au sommet du savoir humain. Deux faits, peut-on dire, ont été particulièrement observés et scrutés en tous sens: celui de la pensée et celui des désirs du cœur. Dans l'acte de juger comme dans celui d'aimer, que la conscience percevait avec une égale lucidité, l'objet connu et l'objet désiré allaient servir par l'analyse de leur contenu à guider à la fois vers le Dieu-Vérité et vers le Dieu-Amour.

Dans l'esprit il y a des jugements vrais, absolument immuables, encore que multiples: ce qui décèle l'existence d'une vérité première. Car « une vérité quelconque n'a de sens que comme participation ou dérivation d'une Vérité éternelle, comme une expression voilée et comme un reflet lointain de cette Vérité ». ⁹ Dans les inquiétudes du cœur un besoin poignant d'un bonheur infini en horizon et à jamais durable rend compte aussi à sa façon qu'il doit exister un être capable de combler une telle aspiration de nature. Augustin montera donc vers Dieu par la voie de l'esprit et par la voie du cœur en s'appuyant sur le témoignage irrécusable de la conscience. Sa doctrine, non placée comme celle de saint Thomas sur une base de cosmologie ou de physicisme, se trouve donc à ne pas être en opposition avec celle du maître parisien. Ce sont deux courants de pensée, superposés, partis de sources diverses, mais non contraires. Tous deux parviennent au terme du voyage par des voies différentes. Ce qui explique pourquoi monsieur Maritain fait remarquer comme il y a peu de sens à mettre en guerre deux hommes qui ne sont que dissemblables.

Moins préoccupé de la genèse des pensées que de leur vérité, saint Augustin s'applique à nous donner une métaphysique du vrai. Et, de même, soucieux de trouver un sens à la soif du bonheur qui sourd du fond du cœur et qui ne saurait être assouvie que par un bien infini et éternellement possédé, il nous offre encore une métaphysique de l'amour. De ce double besoin de vérité et de bonheur, besoin primordial, absolument le même chez quiconque possède une âme humaine, le maître s'élève à travers les divers objets naturels et révélés comme par les degrés d'une montée normale. Parvenu au sommet, c'est en Dieu, vu dans la

⁹ Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, Conclusion*, p. 259.

lumière de la contemplation et aimé dans les flammes du saint amour, qu'il nous laisse éclairés et heureux. Car toute sa science est organisée en fonction de la sagesse contemplative, prise et jouissance de la vérité souveraine.

Toutefois, l'esprit extrêmement positif de l'ancien viveur de Tagaste et de Carthage ne pouvait se complaire dans un ordre de pensée plutôt abstrait. Ses expériences douloureuses, tant intellectuelles que sentimentales, s'y refusaient. Impuissant à découvrir le vrai et à pratiquer le bien avec ses seules forces, il n'a pas la moindre tentation de pélagianisme. Aussi, pour employer les termes de Newman, est-il particulièrement apte à comprendre, par un assentiment réel plutôt que notional, certaines vérités de notre foi. Augustin a la sensation aiguë de la chute et il a la conviction non moins vive que pour se relever il lui a fallu un secours bien particulier du ciel. Aussi se situer absolument dans l'ordre actuel de la rédemption est-ce pour lui une habitude d'esprit dont il ne se départira jamais. D'une manière, saint Augustin est peut-être l'écrivain le plus réaliste de tous les maîtres en sciences sacrées. Qu'il raisonne en philosophe, ce qu'il s'est permis de faire éperdument; qu'il argumente en théologien; ou qu'il plane en mystique: toujours il se place, avec émotion, entre les deux foyers de l'immense ellipse où se débattent les pauvres humains: le dogme de la chute et celui de la réparation. Jamais il n'a affaire avec l'homme *métaphysique* d'Aristote et de Porphyre, cette nature pure qui, du reste, au dire même des thomistes les moins rigides, n'a pas existé. Non que le saint docteur n'ait émis des principes capables de montrer comment il eût conçu une telle créature. Là-dessus, le Père Gardeil lui-même est très explicite en son livre, non moins solide que pesant, *la Structure de l'Âme*. Mais comme question de fait, pour saint Augustin, l'homme est un être *historique* chez lequel une lutte possible entre la *chair* et l'*esprit* est devenue un drame vécu: le relèvement douloureux qui suit une chute impétueuse et étourdissante. Et, c'est dans ces conditions-là, en partant de la raison et du cœur blessés, et en comptant sur un secours surnaturel, d'autant plus nécessaire que l'ébranlement de la faute a été plus profond, que l'âme doit peu à peu se mouvoir, puis s'élever par la foi et l'amour jusqu'au Dieu qui est Souveraine Vérité et Souverain Bonheur.

Ce qui n'implique nullement — il est superflu de le mentionner — que saint Augustin ait enclos sa pensée dans le *Crede, ut intelligas, verbum Dei*. Car il a dit aussi: *Intellige, ut credas, verbum meum*.¹⁰ Chez lui, le « crois pour comprendre » — qui signifie d'abord la recherche de l'intelligence de la foi et de la science théologique — a pour correctif le « comprends pour croire ». Jusqu'à quel point le saint docteur estime que les « apports objectifs » et les « confortations subjectives » de la grâce sont nécessaires à la philosophie vraie et intégrale, c'est une toute autre question.

Psychologisme provenant d'une âme toute portée à l'introspection; exemplarisme emprunté à Athènes; mysticisme spontané, perfectionné par la pensée alexandrine et, plus encore, par le don de sagesse infuse; réalisme surnaturel constant et vivant, acquis au prix d'un double duel livré par l'esprit contre l'erreur et par la volonté contre les sens: telles sont les caractéristiques fondamentales de l'augustinisme de saint Augustin.

II

LES THOMISTES ET LES CARACTÉRISTIQUES DE L'AUGUSTINISME

À quoi un véritable thomiste pourra sincèrement répondre que tout cet étalage ne lui apprend rien d'autre que ce qui se trouve dans les pages de saint Thomas.

Il est bien entendu — j'ai honte de le rappeler, — saint Thomas a parfaitement connu les œuvres de l'évêque d'Hippone. Il a même été écrit et par un Dominicain fort méritant et très représentatif que « le bœuf muet de Sicile a dévoré toute la substance spirituelle de l'aigle d'Hippone. . . qu'il l'a triturée et se l'est assimilée, qu'il en a fait, autant que d'Aristote, la propre substance de son esprit ». ¹¹ En effet, personne ne met en doute que le fils des comtes d'Aquin a utilisé l'œuvre de l'évêque autant que celle du Stagirite. Et tout le monde sait aussi que le triage et le redressement qu'il a opéré dans les écrits du théologien et du

¹⁰ Saint Augustin, *Serm.* 43, c. 7.

¹¹ Gardeil, *ibid.*, p. XXX.

philosophe ont été cause de la scission lamentable qui, au XIII^e siècle, a divisé en deux tronçons la scolastique croissante.

Naturellement, je pars du principe que le thomisme est la doctrine officielle de l'Eglise et je n'éprouve pas la moindre envie de démontrer qu'une société de cette nature ait le droit de déterminer quel enseignement humain convient le mieux à l'exposition de son donné divin. Même, pour nous, les mesures disciplinaires relatives au thomisme, par cela qu'elles atteignent l'Eglise universelle, nous donnent l'assurance qu'en les suivant nous nous engageons sur une voie qui ne saurait nous égarer jamais.

Mais alors qu'est-ce qu'un thomiste authentique peut bien avoir à faire avec l'augustinisme de saint Augustin?

Et d'abord il doit le conserver comme toute grande œuvre de pensée. A cette attitude, l'Eglise, qui s'efforce de garder dans ses Universités les productions les plus variées, nous invite fortement. Or, de toutes les créations de l'homme, peut-être n'en est-il aucune qui témoigne autant de la pénétration, de l'étendue et de la grandeur de notre esprit. Il serait étrange vraiment, fût-on thomiste, que l'on n'éprouva pas un goût véritable de conservation devant le monument du génie d'Augustin.

J'irai plus loin: c'est avec amour qu'il faut étudier l'augustinisme. Une œuvre de cette importance, construite, elle aussi, à un carrefour de la pensée humaine, à la rencontre du mouvement spiritualiste et religieux d'Alexandrie et du christianisme conquérant, est certainement le fruit d'une providence particulière. Dans ce bloc, dans ce fragment de la doctrine catholique, qui a résisté aux siècles et enrichi tant d'esprits éminents, Dieu a déposé des vérités qui n'ont pas cessé d'être fécondes et qui, sans doute, ne sont pas encore explorées en entier. Et, d'ailleurs, serait-il jamais utile au fleuve que la source cessât de l'alimenter constamment? Pourrait-il un jour y avoir profit, pour l'interprétation du thomisme, qu'il rompît ses attaches avec sa meilleure et sa plus auguste origine? Même après saint Thomas il est encore bon d'étudier Aristote dans son texte. Pourquoi en serait-il autrement au sujet de saint Augustin? « Le thomisme, a écrit monsieur Maritain, est l'état scientifique de la sagesse chrétienne; chez les Pères et chez saint Augustin cette sagesse est encore en source. Entre les sources et les eaux de la plaine il n'est pas d'opposi-

tion. Ce n'est pas à côté de la sagesse thomiste, et comme si la source débordait le fleuve, que vient jusqu'à nous dans sa pureté le perdurable jaillissement de l'inspiration augustinienne. Cette inspiration présidait à la formation de la synthèse thomiste, elle a passé dans cette synthèse, elle doit continuer d'y passer et de la mouvoir à de nouveaux accroissements, car la doctrine de saint Thomas est destinée à croître toujours. »¹²

* * *

Soit donc! les thomistes ont le devoir de s'abreuver aux sources augustinienes. Mais encore conviendrait-il de préciser.

Le plus que l'on pourrait leur demander — et c'est trop pour beaucoup, — ce serait de refaire le chemin parcouru par saint Thomas. Est-il sûr que le docteur de l'Université de Paris ait eu le temps, dans sa vie si courte et si pleine, d'exploiter à fond toute l'œuvre augustinienne? Bornons-nous toutefois à affirmer qu'il y aurait encore quelque avantage à suivre et à approfondir dans saint Augustin — un saint Augustin présenté par la critique moderne — les caractéristiques d'une pensée immortelle.

Dès là que saint Thomas est le docteur de l'être, c'est l'être qu'il étudie principalement; et dès là que saint Augustin est le docteur de la vérité et de la mystique, c'est surtout la métaphysique du vrai et de la charité qu'il nous donne. Or, qui souligne attire l'attention, laissant nécessairement dans l'ombre quelques points.

Que, par exemple, saint Thomas ait estimé plus facile et plus ferme le terrain cosmologique pour monter de la créature au Créateur, il n'y a rien à dire là contre. Mais saint Augustin, par cela qu'il fait reposer sa doctrine, toute sa doctrine, sur l'empirisme psychologique, a creusé, de façon spéciale, la nature des opérations spirituelles de l'âme. Notre quatrième voie et la sixième voie de certains modernes nous en offrent quelques aperçus.

Que Dieu puisse être démontré par le mouvement et le changement sensibles, tout le monde en convient, saint Augustin le premier, et il en

¹² Maritain, *Les Degrés du savoir*, p. 607 et 608.

a donné maintes preuves. Mais si les observations et les analyses des jugements vrais et des mouvements du cœur offrent quelques horizons sûrs aux regards des contemporains si friands de psychologie, pourquoi ne pas s'engager aussi à *fond* sur cette route? Il doit y avoir quelque chose au terme. Car « la réflexion philosophique ne s'acharne généralement pas pendant tant de siècles dans des voies sans issue ». ¹³ « Tout, écrit monsieur Gilson, tout cet immense territoire de l'observation intérieure, où il n'a pas de rival, resterait donc en friche si l'on abandonnait saint Augustin; aucune des pistes qu'il a amorcées ne serait suivie; ces montées que Dieu a préparées au cœur de l'homme cesseraient d'être un objet de méditation pour le philosophe en tant que tel; des voies possibles vers Dieu seraient définitivement closes, qu'il vaut peut-être mieux de laisser ouvertes pour le plus grand bénéfice de la pensée chrétienne. » ¹⁴

Au reste, faits spirituels de l'âme, phénomènes de la nature sensible, quels qu'ils soient, tout cela est matière à philosophie. Et si, nous les scolastiques d'aujourd'hui, nous traitons les premiers comme nos devanciers ont agi, parfois, à l'égard des seconds, les philosophies modernes n'iront qu'en se multipliant au grand détriment de la *philosophia perennis* qui se doit d'accueillir et d'interpréter toutes les observations des psychologues non moins que toutes les expériences des savants.

Il ne me vient guère à l'esprit que le docteur de l'exemplarisme puisse cesser de soutenir et d'alimenter quelques-unes des plus hautes spéculations de saint Thomas et des thomistes. Sur ce point que l'on me permette simplement de citer en entier un dernier passage de monsieur Maritain: « Il apparaît que l'édifice aristotélique lui-même de la métaphysique et de la philosophie naturelle n'a trouvé son achèvement dans la synthèse thomiste que grâce à une pierre d'angle augustiniennne, je veux dire grâce à la doctrine des Idées créatrices. Car c'est en Dieu lui-même, dans les Idées créatrices qui illuminent les Anges avant de causer les choses, que le monde créé a le principe suprême de son ordre et de son mouvement. Augustin n'a pas seulement tracé les grandes lignes d'une théorie de la création, son exemplarisme apporte à la conception du

¹³ Gilson, *Mélanges augustiniens*, p. 383.

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 381.

monde que saint Thomas développera une pleine consistance, une suprême hardiesse métaphysique que la circonspection analytique d'Aristote n'avait pas connue. »¹⁵

Sur le mysticisme et le réalisme surnaturel de saint Augustin, il y a lieu de s'attarder davantage.

Enclin par tempérament, autant que par grâce, aux spéculations hardies et aux effusions religieuses, saint Augustin a répandu avec abondance dans ses livres les enseignements de la théologie et les élans de la piété. Il a été pour le développement et le progrès du dogme le plus puissant instrument de la Providence.¹⁶ Il a été, plus encore, le fondateur et le grand inspirateur de la doctrine de la vie spirituelle, nul n'ayant mieux parlé que lui de ce centre de l'âme qui est le lieu de la nativité de Dieu en nous. Tant il y a qu'au dire de Rousselot et de Huby « saint Augustin a si vigoureusement intériorisé le christianisme que tous ceux qui en ont vécu depuis son époque doivent quelque chose à sa piété ». ¹⁷ Aussi bien, en général, pour les connaissances sacrées et le mysticisme demeure-t-il le maître à consulter sans cesse. Il est intellectualiste, puisque la Vérité supporte, anime et couronne tout son système de pensée. Mais par nature, par éducation philosophique, par les expériences de sa vie agitée, par le don de sagesse dans la lumière duquel il vit continuellement, soit qu'il écrive, soit qu'il prêche, toujours il mêle à son enseignement les épanchements de son grand cœur et de sa divine charité. La marque de sa doctrine, c'est la fusion de la méthode intellectualiste et de la méthode affective, — fusion qui explique, seule, une influence universelle et quinze fois séculaire.

D'une autre famille d'esprit, désireux de faire œuvre didactique et engagé dans une philosophie plus sèche et plus penchée vers la terre, saint Thomas a dû éliminer de ses écrits tout le côté tendre et affectueux de son âme. C'est beaucoup moins dire que le Père Gardeil, qui a osé écrire: « Je me demande parfois ce qui serait arrivé si saint Thomas d'Aquin, prisonnier du composé humain d'Aristote, de la doctrine de l'âme forme du corps, n'avait pas été libéré par saint Augustin et sa doctrine du

¹⁵ Maritain, *Les Degrés du savoir*, p. 606.

¹⁶ *Dictionnaire de Théologie catholique*, article: saint Augustin, par Portalié, colonne 2319.

¹⁷ Rousselot et Huby, *Christus*, 1913, p. 808.

Mens, conçue dans un système moins naturaliste. »¹⁸ La marque d'une telle doctrine, c'est la pureté de sa méthode intellectualiste, qui se trouve, par cela même, à être un instrument incomparable de précision, de clarté et de vigueur, l'instrument par excellence de l'enseignement.

Je me doute bien que saint Thomas donnait à ses cours une manière, une résonance d'âme qui adoucissait, en partie, sinon totalement, l'âpreté de sa méthode. En effet, il est grand contemplatif: il connaît le divin par sympathie et connaturalité; il le goûte et le savoure; il éprouve « tous les mouvements de complaisance, d'admiration, de joie, d'ivresse ou d'extase qui sont le couronnement ou le complément » naturel de la science des saints. Or, l'on ne parle pas sur le ton de tout le monde quand on loge à l'enseigne du Thabor ou de l'Alverne. Nous tenons là, sans doute, le secret entier du prestige de saint Thomas en tant que professeur: il est un esprit géométrique, si j'ose dire; mais il est aussi une âme discrètement remuée par les plus riches expériences mystiques.

Le thomisme, tel que nous l'avons, nous, est surtout une pure lumière: il en a l'éclat, la pénétration et les charmes; et, de soi, il est capable d'ouvrir puissamment les esprits à l'amour. Il m'a toujours paru cependant que, pour accomplir cette opération nécessaire, la fréquentation, par les maîtres, ne fût-ce que comme compagnon de chevet, du plus brûlant de nos théologiens mystiques, serait infiniment profitable. Elle les habituerait à vibrer, par sympathie autant que par vision, à tout ce qui est noble et beau et surnaturel. Elle les familiariserait avec l'art de transformer le dogme en piété ou de trouver sous les concepts abstraits de Dieu le Dieu vivant des concepts.¹⁹

Mais il y a plus et même mieux. Le thomisme n'est pas un ésotérisme chrétien, une simple doctrine d'École: il est la lumière devant rayonner sur les âmes et sur le monde. Or, à l'effet de produire cette diffusion générale, il n'est pas que je sache de meilleur moyen de propagande que l'augustinisme, pour autant que celui-ci signifie cette méthode où « la théologie est profondément pénétrée par un courant très pur d'amour de Dieu ». ²⁰

¹⁸ Gardeil, *ibid.*, p. XXIX.

¹⁹ *Revue Thomiste*, juillet-octobre 1935, *Théologie et vie de la foi*, par Garrigou-Lagrange, p. 506 et suivantes.

²⁰ Cayré, *Contemplation augustinienne*, c. 2, art. 9, p. 243.

C'est entendu: deux facteurs ont contribué principalement à la création de l'Europe. ²¹

Sortie du jardin paradisiaque, la religion véritable avait traversé les âges dans les traditions patriarcales et les textes de la loi mosaïque, lorsqu'elle put enfin, sous le souffle du Christ et des apôtres, prendre l'essor que les prophètes lui avait prédit avec tant d'insistance et d'ivresse extatique. Mais à peine avait-elle grandi quelque peu qu'un courant redoutable de pensée, où se mêlaient toutes les richesses religieuses de l'Orient, du philonisme et du platonisme, traversa son élan et son expansion, l'exposant à des retards et à des déviations funestes. Dieu dont la Providence n'est jamais à court suscita alors à la croisée du néo-platonisme et du christianisme le plus grand génie d'entre les Pères latins, Augustin d'Hippone, qui eut la puissance, le courage et la rare fortune de cueillir, dans un mouvement d'idées généreuses, les éléments capables de servir au message divin. La synthèse augustinienne fit l'éducation de nos ancêtres jusqu'au XIIIe siècle. Elle défraya théologiens, philosophes et mystiques et elle contribua à élever les sociétés naissantes au niveau où on les trouve alors.

Toutefois à ce moment de l'histoire, une idée d'essence différente entre dans l'Europe. Issue de la Grèce, elle a commencé par pénétrer surtout à Antioche. De là, elle s'est implantée chez les Syriens, puis, par eux, chez les Arabes qui la transmettent à l'Espagne d'abord et ensuite à Paris. L'idée de science, cultivée par Aristote, est excellente en soi. Comme on le sait, elle s'intéresse aux choses de la nature et de l'homme, et ce n'est qu'appuyée sur l'observation et l'expérience qu'elle monte à la philosophie, une philosophie où la théodicée occupe, malheureusement, une place beaucoup plus restreinte que dans d'autres systèmes de pensée, même païens et antiques.

Cette idée, dynamique à l'extrême, que produirait-elle dans des intelligences encore peu habituées aux connaissances humaines et aux méthodes scientifiques?

Le tournant était grave, extrêmement grave. Cette fois encore Dieu allait parer aux dangers de l'heure en évoquant de ses trésors infinis l'homme qui remplirait la tâche nouvelle: à savoir, pour parler comme

²¹ Christopher Dawson, *Progrès et Religion*, IIe partie, c. VII-X.

Chesterton, « concilier la religion d'Augustin et la philosophie d'Aristote ».

Au point de vue de la pensée occidentale, saint Thomas se tient entre deux époques: celle où la religion, principalement, a formé les peuples; celle où la science va révéler aux mêmes peuples les valeurs terrestres et temporelles ou l'humanisme intégral, c'est-à-dire ce que Rademacher appelle d'un seul mot: la culture.²² Et ce fut la gloire de l'Aquinat d'avoir su façonner avec les éléments associables de ces deux facteurs si puissants l'instrument qui pouvait procurer à l'Europe l'intégralité de sa civilisation.

Mais hélas! immédiatement après lui la *religion* alla décroissant, minée par le Légisme, la Renaissance, la Réforme, et puis par la Révolution. Par suite du désarroi des consciences et, aussi, de l'inintelligence partielle d'une scolastique divisée, le *savoir profane* — les lettres, les arts et les sciences mal absorbés, mal digérés, mal assimilés — prit sa voie à lui. Il s'affranchit, s'égara et finit par tout envahir, modelant la société à l'image et à la ressemblance de la créature et de la matière. Et que voyons-nous aujourd'hui? Un monde civilisé où la *culture* et la *religion* sont à l'état de divorce. Si bien que les meilleurs penseurs, ceux-là qui sont capables d'envisager l'abaissement de la foi et la crise économique à la lumière des dissentiments et des fautes de sept siècles, se demandent si l'Occident ne va pas sombrer.

Appréhensions fondées, encore qu'il ne faudrait pas craindre un écroulement trop sensible: car l'Europe c'est Rome et Rome c'est le pape. Or Dieu se doit de protéger l'Europe et Rome pour assurer au pape la liberté de son magistère universel. Mais il n'en reste pas moins vrai que si nous voulons rétablir « la tragique harmonie de la religion et de la culture », faire accepter au monde contemporain le thomisme qui le réorganiserait et le sauverait, donnant à l'Incarnation sa vraie plénitude, ce ne serait pas un luxe de proposer nos doctrines avec tous les accents et toutes les ressources des plus grands maîtres, notamment la tendresse communicative, le surnaturalisme prenant, l'émoi divin et les ardeurs mystiques de celui que l'histoire, juge sans appel, nous représente comme écrivant avec les feux de son grand cœur. Ces flammes, ce

²² Dr Arnold Rademacher, *Religion et Vie*.

lyrisme si profond et si riche, c'est là une bonne part de l'augustinisme éternel, celui qui servira toujours à la vérité, aux hommes et à l'Eglise.

* * *

Telles sont les quelques idées que je ruminais en mon esprit aux jours inoubliables de mon pèlerinage à Tagaste, à Madaure, à Carthage et à Hippone, au pays où saint Augustin joua avec tant de risques et tant de chances sa carrière temporelle et son éternelle destinée. Dans la basilique, d'où il règne sur l'Afrique du Nord, la remplissant d'un nom et d'une gloire qui y sont à l'étroit, j'ai observé, outre les marbres précieux, les vitraux artistiques, les symboles et les textes de pierre qui prolongent ici-bas les leçons de l'immortel docteur, j'ai observé, tout au fond de la grande nef, au-dessus de la porte d'entrée, un superbe haut-relief d'une signification saisissante. Parmi d'autres personnages dont la présence en ces lieux a un sens parfait, saint Augustin occupe la place d'honneur. La colombe traditionnelle plane sur sa tête, l'inondant de ses rayons d'or; une colonne lui sert d'appui et de soutien. On ne saurait donner une pose plus historiquement vraie au maître qui a écrit sous la lumière de l'Esprit-Saint autant que personne au monde et dans les dispositions de la plus entière docilité à l'égard de l'Eglise. Devant cette attitude si émouvante, je n'ai pu m'empêcher de me demander si un saint Augustin vivant de nos jours serait thomiste. Question pertinente, en somme. Avec les petites connaissances que je possède sur lui et sur son ami du moyen âge, il m'a semblé que je pouvais répondre. Oui, saint Augustin serait thomiste, mais sans cesser d'être essentiellement lui-même. Et comment donc?

Le thomisme est une pensée et une doctrine. Formé au confluent du naturalisme aristotélicien et du mysticisme augustinien, il a gagné le pari d'unir la terre au ciel. Par sa philosophie, il repose sur la première; par sa théologie, il touche au second. Toute sa force réside en ce double contact avec le sensible et avec la foi. Il n'est pourtant ni la science ni la religion. — Il a beau être fleuve majestueux, et large et profond, il a ses limites, n'étant pas l'océan infini du vrai. Aussi son devoir est-il de sonder tous les temps et tous les lieux et d'y chercher quelles richesses d'âme et quels secrets de nature rafraîchiraient et grossiraient encore son

cours merveilleux. — La perfection de son intellectualisme expose bien quelque peu ses fidèles adhérents à jongler, parfois trop, avec les concepts. Au vrai, le long des âges, combien d'entre eux, se livrant à une virtuosité toute logique, n'ont-ils pas méconnu la nécessité de faire « retour à l'expérience »²³ ou de se tenir « en liaison permanente avec la foi ». ²⁴ Erreur funeste à laquelle ne sont pas absolument étrangers les écarts de la science moderne et la décadence morale de notre civilisation. C'est déjà beaucoup cependant que notre phare soit debout après tant de tempêtes, les pires, celles de l'esprit, et que les papes puissent, derechef, l'indiquer comme le point de salut et de sécurité, comme la directive infaillible vers une nouvelle étape, vers plus de savoir et plus de sainteté.

Les savants s'emploient assez à fournir aux thomistes la matière sur laquelle ceux-ci ont à travailler en philosophes: laissons-les besogner. Pour ce qui est du souffle religieux qui doit inspirer les théologiens et leur donner la force de perfectionner leur œuvre de science et de vie, puissions chez nous. L'éclat pénétrant de nos doctrines, l'orientation splendide de nos trois sages vers la vision de gloire, le grand vent mystique qui monte sans cesse de l'époque des Pères, toute l'économie de la grâce enfin nous suffisent amplement.

Je l'avoue, à l'effet d'unir et de mettre en pleine valeur ces richesses si variées, celles de la philosophie et celles de la théologie, celles des sciences qui sont en relation avec la philosophie et celles de la foi qui vivifient la théologie, souvent j'ai imaginé que Dieu suscitait un génie alliant en soi l'esprit de saint Thomas et l'âme de saint Augustin. ²⁵ Et je voyais alors une œuvre nouvelle, également lumineuse et chaude, paraissant sous le signe de l'Église, ajoutant un autre anneau à la chaîne sacrée qui relie ensemble les générations chrétiennes. Après Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin lui-même devenait à son tour un moment — décisif certes — dans l'évolution de l'histoire. En tout cas, j'ose croire qu'une *Cité de Dieu* actuelle, un livre — les modernes ont le mauvais goût de ne pas aimer les manuels à forme syllogistique, — où les doctrines tho-

²³ Wébert, *Saint Thomas d'Aquin*, 1934, p. 164-165.

²⁴ *La Vie Spirituelle*, mars 1935, *La sainteté de saint Thomas d'Aquin*, par Deman, p. 136.

²⁵ Non que saint Thomas n'ait eu une âme très ardente et saint Augustin un esprit immense. Je parle des méthodes et des caractéristiques que la postérité a dégagées de deux vies incroyablement puissantes.

mistes seraient fondues dans les feux augustinien, réveillerait l'humanité de sa léthargie spirituelle, la dégagerait des abîmes de la matière où elle se débat et l'élèverait jusqu'à l'unité grandiose vers laquelle la poussent ou l'attirent les géniales inventions contemporaines.

Si c'est là le bon moyen de refaire l'unité de la scolastique, il est clair que cette grande chose relève du seul Maître qui pourrait fusionner les moules métaphysiques dans lesquels, de tous temps, avec sa main experte, il pétrit et façonne les éveilleurs suprêmes de nos pensées d'enfants.

Georges SIMARD, o. m. i.

En l'anniversaire de la naissance
de saint Augustin, le 13 novembre 1935.

L'apôtre des Micmacs

(suite)

ÉPILOGUE

CENT ANS PLUS TARD

Il serait injuste de prétendre que les Micmacs furent totalement abandonnés après la mort de leur vénéré *Patriarche, Mosi Meial* (1762). Sans doute, il fallut six années de démarches avant de lui obtenir un successeur, qui fut M. Bailly de Messin, et celui-ci ne fit que passer au milieu d'eux (1768-1772).

A maintes reprises déjà, les sauvages avaient protesté auprès du gouverneur anglais; ils menaçaient même de se livrer à des représailles si on continuait de leur refuser un prêtre catholique. Au grand dépit des révérends ministres, ce furent les officiers civils et militaires qui prirent en considération la plainte des Indiens. Dès le 10 décembre 1763, le gouverneur Wilmot adresse une pétition à Londres dans ce sens, mais les Lords of Trade lui répondent que les missionnaires du *pur Evangile* ont résolu de détacher les Micmacs de tous leurs vieux préjugés, *may wean them from their prejudices*. Sans se laisser déconcerter par ces refus plusieurs fois répétés de la cour de Londres, les sauvages renouvelèrent leur demande, durant les années 1765 et 1766. Finalement, le 3 septembre 1766, le lieutenant Franklin informa les Lords of Trade que les Micmacs étaient décidés à faire venir parmi eux des prêtres catholiques, avec ou sans la permission du gouvernement, et qu'ils menaçaient de détruire les établissements anglais si l'on y mettait quelque opposition. Dès le lendemain, le Révérend Breynton écrivait, de son côté, que les habitants d'Halifax approuvaient le refus du gouvernement de la métropole, convaincus que les Micmacs finiraient par se décider à venir entendre les instructions des missionnaires anglicans. Mais les officiers

s'acharnèrent à répéter que toute tentative faite par les ministres pour convertir les Indiens ne réussirait qu'à les exaspérer davantage et finirait par devenir fatale à la colonie: *any attempt to convert the Micmacs by Protestant missionaries would only exasperate them and would be fatal to the English Settlements*. Le *Board of Trade* se laissa finalement convaincre et donna son autorisation; aussitôt le gouverneur de la Nouvelle-Ecosse fit appel à l'évêque de Québec (1767), qui lui envoya Charles-François Bailly de Messin. Celui-ci fut le premier prêtre catholique, reconnu par le roi d'Angleterre en qualité de missionnaire des Micmacs, le 12 octobre 1768, avec un traitement de cent livres, au même titre que les anglicans. Mais on avait pris soin de le placer sous la surveillance du Révérend Breynton; de fait il ne put demeurer au delà de quatre ans — du 19 juillet 1768 à mai 1772 — à cause des ennuis que lui causait la populace; il en rendit compte à son évêque, disant: «The officials are very friendly to the Catholics, but the people are fanatics.»

L'année suivante arrivait M. Bourg, qui parcourut plusieurs fois l'Acadie, en tout sens, durant vingt années d'un ministère aussi actif que fécond (1773-1795). Au moment où le vaillant athlète allait s'éloigner, la Providence amena des îles Saint-Pierre-et-Miquelon un prêtre de haute valeur et vraiment digne de lui succéder; c'était l'abbé Le Jamtel de la Blouterie, qui *missionna* durant près d'un quart de siècle (1792-1819) et qui fonda la mission anglaise de Sydney. Il avait son centre d'action à Arichat, d'où il rayonnait à travers tout le Cap-Breton et jusqu'aux îles de la Madeleine. A la même époque le vénérable abbé Sigogne, établi à la baie Sainte-Marie (1799-1844), étendait sa bienfaisante influence sur la plus grande partie de la Nouvelle-Ecosse.

Les Micmacs étaient les enfants préférés du Père Sigogne, et afin de les aider plus efficacement, le missionnaire résolut de se mettre à leur école et d'apprendre leur langue. C'était une rude tâche pour un homme accablé de travail extérieur et dont la vie s'écoulait en partie le long des sentiers qui menaient aux points les plus reculés de sa mission. L'âge eût été à lui seul une excuse suffisante pour ne pas tenter une si grosse entreprise, mais le zèle a des témérités et des audaces qui déconcertent la raison et renversent les prévisions de la prudence humaine...

Son séjour à *Sainte-Anne-du-Ruisseau* lui créait des relations continues avec les Micmacs; il en profitait pour en garder quelques-uns avec lui et écouter leurs leçons. La légèreté naturelle de l'Indien exigeait un mode particulier d'enseignement. L'élève conduisait son maître en présence des objets dont il voulait connaître le nom, et, le geste aidant, on finissait par se comprendre et par prononcer tant bien que mal le mot cherché. Au milieu de la leçon, le Micmac partait comme un trait; son regard, toujours en éveil, ayant aperçu une ombre dans le fourré voisin, il s'élançait à la poursuite du gibier, sans souci du missionnaire qu'il laissait à ses réflexions. Après quelques mois de semblables leçons, le Père pouvait s'entretenir avec ses Indiens, leur parler de leur âme et les ramener aux pratiques religieuses qu'ils avaient oubliées.

La réputation du Père Sigogne s'étendit au loin parmi les sauvages de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick, et Sainte-Marie devint le centre d'un pèlerinage incessant de Micmacs qui se prolongera longtemps après la mort du missionnaire.

Noël et la fête de sainte Anne étaient les solennités qui amenaient le plus grand nombre de ces visiteurs. L'approche de ces deux dates mettait un nuage sur le front de *Scolastique* (la gouvernante de M. Sigogne) et amenait un surcroît de sévérité dans la discipline de la famille presbytérale. L'intendante savait, par expérience, qu'elle était impuissante à réprimer les libertés que se donnaient dans la maison du Père les nouveaux venus. Les tentes une fois dressées sur le terrain de l'église, il fallait saluer celui que par respect on avait surnommé le *Patriarche*. Le presbytère était envahi et *Scolastique* subissait en maugréant la visite indiscrète et prolongée de ceux qu'elle appelait ironiquement *les amis du Père*.

On m'a raconté qu'un soir où l'orage s'était abattu sur Sainte-Marie, toutes les tentes des Micmacs s'effondrèrent sous la pluie. En un clin d'œil, la demeure du prêtre fut remplie de la cave au grenier. Les hommes s'étendaient en demi-cercle autour du poêle de la chambre du Père, les femmes et les enfants s'entassaient près de la cheminée de la cuisine; les plus hardis allaient se sécher dans les chambres à coucher et s'y installaient comme dans une position définitivement conquise. Les habitués du presbytère se félicitaient de cette invasion qui coupait la

monotonie de leur vie; le missionnaire, assis à sa table de travail, semblait ne prêter qu'une attention distraite à ce qui se passait; seule, Scolastique allait et venait, gémissant sur la violation de son domaine et le mépris de son autorité méconnue. Elle savait que tout recours au Père était inutile; il se plaisait à être entouré de ses enfants, il s'amusait de leur familiarité et se fût reproché comme un crime un mot qui les eût contristés. *L'orage intérieur* gronda une partie de la nuit, répondant à la tempête du dehors, et les deux ne se calmèrent qu'avec le jour.

Les Micmacs n'assistaient point en simples spectateurs aux fêtes religieuses de Sainte-Marie; le Père Sigogne leur réservait l'honneur de remplacer le chœur paroissial, et la beauté de leur voix expressive et douce a laissé un impérissable écho dans l'oreille de ceux qui les ont entendus. Je n'ai jamais rencontré sur ce point le plus léger désaccord entre les témoignages, et une lettre du P. Sigogne à Mgr Walsh, en même temps qu'elle nous découvre l'affection du missionnaire pour ses sauvages, nous renseigne d'une manière précise sur la haute idée qu'il avait de leurs talents musicaux.

Clare, ce 23 janvier 1844.

Monseigneur,

Excusez, je vous en prie, la liberté que je prends d'écrire à Votre Grandeur, mais je ne puis contenir la joie et le bonheur qui remplissent mon âme. J'ai lu avec un singulier plaisir et même avec un vif attendrissement, dans plusieurs feuilles publiques, le récit d'une Messe Pontificale chantée par les Indiens Micmacs, avec une telle perfection que Votre Grandeur en a été extrêmement surprise. J'ai éprouvé cette surprise et cette joie pendant plus de quarante ans. Au début de mon ministère dans cette contrée presque sauvage, un grand nombre de Micmacs, jeunes et vieux, hommes et femmes, ont chanté en ma présence, avec le plus grand soin et la plus sincère piété, la messe de la Sainte Vierge: *Gaudeamus...* Je n'ai jamais entendu une musique aussi impressionnante, même dans la vieille cathédrale de Tours, aux jours de la fête patronale et aux autres grandes solennités où l'archevêque officiait.

Parmi ces Indiens, il s'en trouvait un, nommé Daniel Tony, qui possédait la plus charmante voix possible... J'ai vu, à la bénédiction de l'église de la *Rivière Imbert*, cet homme, alors aveugle, qui chanta la Grand'Messe et les Vêpres sans en excepter les Suffrages... Oh! Monseigneur, que je suis heureux de voir ces gens, que j'appelle mes enfants, encouragés par un homme de votre auguste caractère. Je sens revivre en moi l'espérance que leur Foi sera préservée du naufrage, espérance que j'avais presque perdue. Pardonnez-moi, oh! pardonnez-moi, Monseigneur, cette effusion de mon cœur.

Abbé SIGOGNE.

On sent ici que l'âme du vaillant missionnaire est partagée entre la joie du passé et les appréhensions de l'avenir. Il voit approcher la fin de sa longue carrière. Lui mort, qui songera à ses pauvres Indiens, qui les aimera comme lui, qui leur donnera ce nom d'enfant qui les rend si affectueux et si soumis? Son âme ne tient plus devant cette vision qui l'obsède et elle s'épanche dans le cœur de celui qui a seul l'autorité pour l'écarter. (Le Père P.-M. Dagnaud, *Les Français du Sud-ouest de la Nouvelle-Ecosse*, p. 200-205.)

D'autres collaborateurs, français et anglais, vinrent aussi travailler à la vigne acadienne et s'intéressèrent, plus ou moins, aux sauvages; mais aucun de ces hommes dévoués ne connaissait leur langue et le ministère qu'ils exerçaient auprès d'eux se trouvait réduit au strict nécessaire.

Quelques-uns cependant y apportèrent un zèle admirable: les Révérends C.-F. Painchaud (1806-1814), Jos.-M. Bellenger (1814-1819), J.-P. Saucier (1859-1869) et le Révérend Ronald Mac-Donald, qui, avant de devenir évêque de Harbour Grace (1881), fut missionnaire à Pictou. Il parlait la langue des Indiens assez couramment et sut gagner leur confiance affectueuse.

Il convient de citer également un émule du Révérend Thomas Wood, qui, vers 1849, s'intéressa au sort des Micmacs avec le même zèle et le même insuccès que son illustre prédécesseur; nous avons nommé le Révérend Rand, Silas Tertius, ministre de la secte des baptistes, établi à Charlottetown. La *Micmac Missionary Society*, fondée à Halifax le 12 novembre 1849, lui allouait 200 livres par an, avec un supplément de 40 livres pour ses frais de déplacements; mais la dite société *tomba en sommeil* un peu après 1865. Le sieur Rand ne se laissa point décourager et continua jusqu'à la date de sa mort, le 4 octobre 1890. Il a laissé des études fort intéressantes sur la langue, les mœurs, les traditions et légendes des Micmacs mais sans aucun résultat au point de vue spirituel.

On lui attribue pourtant un converti, Benjamin Christmas, qui de colporteur fut fait prédicant au rabais, pour 78 livres par an. Malheureusement, il avait oublié de prendre le *pledge*; il en mourut, rejeté de tous les siens, après avoir vainement demandé un prêtre catholique. « Thus died the first and last Protestant Micmac » (1882).

* * *

Depuis Mgr de Saint-Vallier (1689), aucun évêque de Québec n'avait visité l'Acadie, lorsque, cent vingt ans plus tard, en 1803, Mgr Denaut y fit une apparition. Alors qu'il se trouvait à Arichat, les sauvages vinrent le supplier de leur accorder un nouveau *Patriarche*, qui serait, pour ainsi dire, l'aumônier de la tribu. Le digne prélat leur fit répondre par écrit qu'*avec le temps*, il leur donnerait un missionnaire pour leur procurer les moyens de vivre en bons chrétiens et de travailler à leur sanctification, ce qui était le plus ardent de ses souhaits, mais aux conditions suivantes: 1^o qu'ils se grouperaient sur leur *réserve*, pour y vivre réunis en un village et cultiver la terre; 2^o qu'ils bâtiraient une chapelle de 60 neds sur 24, avec un presbytère de 32 sur 28; 3^o qu'ils procureraient les ornements, vases sacrés, linges... nécessaires pour le service divin; 4^o qu'ils verseraient en outre une pension de cinquante livres pour le missionnaire et un *support* annuel fixé à une *piastre* par communiant. . . C'était peut-être exiger beaucoup à la fois de ces braves gens, qui vivaient de chasse et de pêche, au jour le jour.

Ils ne se découragèrent point cependant, et Mgr Plessis les rencontra, douze ans plus tard, sur son passage, au cours de la visite pastorale de 1815, dont le compte rendu nous donne, au sujet des Micmacs, quelques détails intéressants. Le 29 juin, l'évêque se rend à la mission Sainte-Anne sur les lacs Bras d'Or (Chapel's Island) et il y trouve les sauvages réunis au nombre de soixante familles. « Cette pauvre chrétienté, dit-il, n'a pas eu de Missionnaire proprement dit depuis la mort de feu M. Maillard (1762). Feu M. Bailly lui succéda dans la desserte des Micmacs. Après lui vint M. Bourg. Mais ni l'un ni l'autre ne paraît avoir pris à cœur les Sauvages du Labrador (lacs Bras d'Or). Ils ont couru, depuis ce temps, tantôt chez un missionnaire voisin, tantôt chez un autre; et ce n'est que depuis peu qu'ils ont rebâti leur chapelle détruite par les Anglais, après la prise de Louisbourg. Enfin ils ont échu en partage à M. Le Jamtel qui ne sait pas leur langue, ne cherche pas à l'apprendre ¹, leur accorde huit jours de mission par année, et, quand ils ont des malades, les oblige de les lui apporter à Arichat, c'est-à-dire à six ou huit

¹ Il lui aurait été quelque peu difficile d'apprendre le micmac à l'âge de cinquante-huit ans.

lieues de là, pour les administrer. Cette conduite serait d'une extrême dureté dans d'autres circonstances que celles où se trouve ce vertueux Missionnaire, dont la desserte est déjà si étendue et si difficile qu'il ne pourrait y suffire, s'il fallait qu'il se transportât à leur village toutes les fois qu'il y a des malades, ou qu'il y séjournât aussi longtemps qu'ils le désireraient.

«30 juin. — Cette année, les Micmacs de Labrador ont construit un presbytère auprès de leur chapelle, et ne doutaient pas que l'évêque, en l'apercevant, ne leur donnât aussitôt un prêtre qui n'aurait qu'eux à servir. Mais il est plus aisé de construire un presbytère que de trouver un prêtre pour l'occuper. D'ailleurs comment pourvoiraient-ils à son entretien? Ils sont pauvres et, paresseux comme tous les Micmacs, ont à peine le courage de pourvoir au quart de leur propre subsistance, quoique les îles qui sont leur propriété, et sur l'une desquelles est établie leur Mission, se prêtent à la culture de la manière la plus avantageuse. Leur excessive paresse va même au point qu'ils aiment mieux prendre sur leurs petites épargnes pour acheter du tabac que de se donner la peine d'en cultiver. ²

«Il fallut néanmoins entendre leurs demandes et leurs lamentations sur le besoin d'un Missionnaire.

«Nous vivons comme des chiens, exposés à mourir sans sacrements. Nos enfants ignorent leur religion. Aucun prêtre ne nous parle notre langue. Nos vieillards n'ont pas entendu prêcher depuis cinquante ans. Qu'avons-nous fait pour être ainsi abandonné? Mon Père, vas-tu faire comme les autres et nous laisser sans espérance de voir améliorer notre sort?»

« Ces paroles étaient déchirantes. L'évêque les comprit et leur promit de les satisfaire *dans quelques années*, pourvu qu'ils s'accoutumassent à payer plus exactement *leur dîme* qu'ils n'avaient fait à M. Le Jamtel, qui doit, en attendant, passer désormais avec eux deux semaines, chaque année, au lieu d'une. Ce fut tout ce qu'il put leur dire pour les consoler ³.

« Il est du reste admirable que les mœurs de ce village se soient soutenues comme elles ont fait, dans l'état de paresse, d'abandon, d'igno-

² Assurément les Micmacs avaient peu de goût pour les travaux de la terre. Ce n'était point des *colons*, mais bien plutôt des *trappeurs* et *coureurs de bois*. Ils auraient cru déroger, en quittant l'arc et le fusil pour manier des outils agricoles. Préjugé d'antique noblesse, qu'on aurait admiré chez des gentilshommes!

³ Il n'y avait rien de trop!

rance où ils sont depuis si longtemps. Il leur reste néanmoins des livres d'instructions et de cantiques de feu M. Maillard, qu'ils transcrivent et se transmettent de pères en fils.

«L'après-midi, on se mit en devoir de les confesser. M. Gaulin se chargea de ceux qui entendaient un peu l'anglais. Les autres, assistés de deux mauvaises interprètes, Magdeleine et Marie-Louise, se confessèrent à MM. Boucherville et Le Jamtel. Le lendemain, 1er juillet — qui était un samedi, — à la suite d'une dernière messe, où ils firent entendre de très bonnes voix, il y eut cinquante et un de confirmés ».⁴

Quinze jours plus tard, l'évêque arrivait à Halifax (14 juillet) et s'y trouva de nouveau en contact avec les Indiens.

« Il y a, dit-il, dans le voisinage d'Halifax une soixantaine de familles Micmacs, errantes depuis la mort de M. Maillard, dans la pauvreté, dans la paresse, la crasse, l'ivrognerie, et dans la privation de Missionnaire qui puisse leur aider à sortir du vice et leur suggérer quelque moyen d'industrie pour vivre. Sous prétexte de vendre quelques misérables paniers ou d'assister à la Messe, ils se répandent dans la ville et s'y livrent à des excès de boisson sans nombre. » Mgr Plessis se montre un peu sévère à l'égard des sauvages. Sans doute ils étaient pauvres, mais «pauvreté n'est pas vice»; ils étaient portés à boire, mais ceux qui exploitaient ce penchant à la boisson étaient les plus coupables. Habités à la vie libre des chasseurs, ils n'étaient guère faits pour des besognes sédentaires. Assurément ils avaient manqué à toutes les convenances en oubliant de se laver, mais c'était plutôt la faute du chef, qui avait négligé de leur faire un cours de *civilités*, avant de les présenter à l'audience de Monseigneur.

⁴ Le 6 septembre suivant. M. Le Jamtel écrit à Mgr Plessis qui avait terminé sa visite: « Ayant desservi les Sauvages, ils m'ont payé comme à leur ordinaire, disant que, quand le presbytère sera fini, ils payeraient davantage. »

Le 29 octobre, il écrit encore: « Il y a quinze jours, j'ai été obligé de retourner à la Mission des Sauvages, à l'occasion d'une cargaison de ces Indiens, qui sont venus de Terre-Neuve. Ils m'ont dit qu'ils n'avaient pas vu de prêtres depuis six ans. Ils restent à soixante lieues de la Baie Saint-Georges et le prêtre missionnaire pour cette place ne va pas jusqu'à eux. » Lorsque la France eut repris possession des îles Saint-Pierre-et-Miquelon (1816), les naturels de la grande terre voisine eurent recours au ministère de nos prêtres. On signale leur passage à Miquelon (1817, 1818, 1824). Tantôt c'est une famille qui vient apporter du caribou; puis cinquante-quatre personnes qui se rendent à Saint-Pierre, auprès du curé; enfin toute une tribu qui arrive en masse pour se confesser, faire baptiser les enfants et régulariser les mariages. Le 1er mai 1825, sera baptisée, à Miquelon, une Indienne de Terre-Neuve, qui porte le nom de *Maly Bask*.

Malgré tout, leur attachement à la foi et aux pratiques de la vie chrétienne devait émouvoir le cœur du digne prélat, qui ajoute: « Cependant ils tiennent à leur religion et ils semblent ne manquer que de l'assistance spirituelle, pour se mettre du moins sur le ton des autres Sauvages de cette partie du Diocèse. Leur chef, nommé Benjamin, se présenta à l'évêque avec une foule de ses sujets et lui tira des larmes par l'exposé éloquent et religieux qu'il lui fit des misères de toute espèce sous lesquelles ils gémissaient.

«L'évêque ayant eu l'occasion d'exposer à Sir John Sherbrooke combien il était sensible à la position malheureuse de cette portion de ses diocésains, le Gouverneur lui assura qu'il était prêt à seconder de tout son crédit auprès du gouvernement tel plan qu'il trouverait bon de lui suggérer, pour procurer à ces Sauvages tout le bien qu'il leur voulait. »

C'était là de fort belles paroles et nous ne pouvons douter de leur sincérité; mais un simple Trappiste fit bien davantage, en se dévouant corps et âme, durant quarante ans. Ce fut le P. Vincent, fondateur de la Trappe de *Tracadie*. Depuis M. Maillard, aucun homme ne porta plus d'intérêt aux pauvres Micmacs que ce moine à l'âme intrépide. Les *Relations* qu'il nous a laissées rendent témoignage de son dévouement inlassable à la cause des Indiens ⁵.

«Cette nation, nous dit-il, qui fut amenée à la Foi par des prêtres français, demeure très attachée à la France, et, pour recevoir les sacrements, elle s'adresse toujours de préférence à nos prêtres. J'ai remarqué que le caractère des Sauvages a quelque rapport avec celui des Français; ils sont naturellement gais et toujours de bonne humeur, ils aiment à rire. S'ils n'ont rien à manger, ils chantent ou ils dorment. Les *Micmacs* en général sont d'une belle taille et assez bien faits de figure; ils ont le visage à l'européenne, point de barbe, les cheveux et les yeux noirs, le teint olivâtre.

⁵ Jacques Merle, né le 29 octobre 1768, à Chalamont, diocèse de Belley; ordonné prêtre à Lyon, le 7 avril 1798; admis à la *Val-Sainte*, en Suisse, au début de 1804, sous le nom de *F. Vincent de Paul*. Débarqué à Halifax, le 29 avril 1815, il dessert successivement Chezzetcook, le Havre-au-Boucher, Pomquet, l'Ardoise, Tracadie et s'occupe très particulièrement des Micmacs. Il installe le *pauvre petit Clairvaux de Tracadie* (1825-1836), prend sa retraite, en 1852, comme aumônier des religieuses du monastère de *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, où il décéda le 1er janvier 1853, âgé de quatre-vingt-quatre ans.

«Faute de prêtres, ils ont quelque peu dégénéré de leur première ferveur; cependant, depuis qu'ils connaissent la véritable religion, on ne les a pas encore vus en prendre une autre. Ils ont conservé, jusqu'à présent (1824), leur fermeté dans la Foi, malgré les dangers de séduction qu'ils ont courus bien souvent, surtout depuis qu'ils vivent parmi les Anglais, et aussi malgré leur ignorance, car il est difficile de les instruire dans leur langue. Ce qui surprend encore plus, et qui rend plus estimable le mérite de leur Foi, c'est qu'ils se confessent par interprète et qu'ils se servent du premier venu, quel qu'il soit, pourvu qu'il sache leur langue; ils se font souvent interpréter par leurs parents, et même les vieux par les jeunes.

«En 1816, un Méthodiste, le Dr Bromelet, essaya vainement de les gagner par des présents. Le chef *Benjamin*, interrogé à ce sujet, répondit: « Les provisions de Bromelet sont bonnes et nous en usons volontiers; mais quant à sa religion, elle ne vaut rien et nous n'en voulons pas. Sois donc bien tranquille, nous ne changerons jamais!»

« Cette stabilité, ils la doivent, sans aucun doute, à M. Maillard, qui mourut à Halifax, plein de mérites devant Dieu et bien regretté de ces pauvres Indiens. Il était venu à bout, par sa grande science et surtout par la lumière du Ciel, de traduire en leur langue une grande partie de nos prières et même des chants d'église; en sorte qu'ils chantent, maintenant encore, le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, etc., même le *Te Deum*, sur le ton romain ou parisien. . . Ils savent plusieurs hymnes de la Sainte Vierge, qu'ils chantent également; ainsi que la prose *Dies irae*. Ils chantent assez bien la Messe, surtout le ton Royal et celle des Morts. On sera peut-être surpris de ce que je dis et même porté à le révoquer en doute, mais je puis l'attester comme témoin. Plus de cent fois, ils me l'ont chantée à moi-même et, dernièrement encore, au mois d'août 1823. Je me trouvais dans une paroisse appelée *Havre-au-Boucher*; vingt-six canots chargés de sauvages y arrivèrent; ils venaient pour faire baptiser leurs enfants, se confesser, etc.; il y avait huit chantres parmi eux. Pendant une semaine entière qu'ils restèrent avec moi, tous les jours ils me chantaient la Messe, et on peut dire qu'ils s'en acquittaient presque comme des Chanoines ou comme des Trappistes, avec de véritables voix de chœur. Ces pauvres Indiens font honte à nos catholiques d'Europe

par leur zèle et leur piété. Ils font jusqu'à 50 et même 100 lieues pour trouver un prêtre et recevoir les sacrements; et il arrive souvent que, n'ayant plus de provisions quand ils sont arrivés, ils passent deux ou trois semaines sans manger, ne s'occupant que de leurs âmes et oubliant les besoins du corps... Ils portent tous des croix sur eux, pendues à leur cou ou attachées sur la poitrine. Il est rare qu'un sauvage sorte aussi sans chapelet: ils en ont ordinairement tous et ils ne manquent pas de le réciter plusieurs fois par jour et au milieu de la nuit, où ils se lèvent souvent pour prier. Ils observent les jeûnes d'Eglise et toutes les pénitences qu'on leur impose. Ils en font d'eux-mêmes, surtout les vendredis; par exemple, se faire donner des coups de verges sur les mains, vingt, trente et même cinquante coups...

« Leur religion n'est pas seulement extérieure, mais ils l'ont aussi dans le cœur; et l'attachement qu'ils ont pour elle est si grand qu'on peut tout obtenir d'eux, en son nom. . . Chaque année, ils font dire des Messes pour différentes intentions et, dans cet esprit de Religion qui les anime, il y a de la générosité et de la noblesse de sentiment. La première Messe, par exemple, qu'ils veulent que l'on dise, c'est pour le genre humain, c'est-à-dire pour tous les individus qui sont sur la terre; la seconde pour toutes les âmes du Purgatoire, la troisième pour tous les Sauvages et autres qui sont morts dans l'année; la quatrième pour remercier Dieu des grâces qu'ils ont reçues de sa bonté pendant le cours de l'année; et la cinquième pour lui offrir la nouvelle année afin qu'il la bénisse. Ils ramassent avec soin l'argent pour cela, à la fin de l'année, quelquefois à la *Sainte-Anne*, où ils ont occasion de se réunir pour faire leurs dévotions. Cela n'empêche pas que si quelqu'un de leurs proches parents vient à mourir, ils ne fassent encore dire des Messes pour lui en particulier. C'est ordinairement des Grand'Messes qu'ils recommandent pour toutes ces intentions générales et pour celles d'actions de grâces. . . D'ailleurs, ils ont un grand attachement pour leurs proches; si l'un d'eux vient à mourir loin de leur résidence ordinaire, où ils ont communément un cimetière, ils le rapportent là afin qu'il y soit inhumé et qu'eux-mêmes se trouvent plus à portée de visiter son tombeau et de prier pour son âme. Si le Missionnaire ne peut venir faire les cérémonies de la sé-

pulture, ils le déposent en terre en chantant le *Libera*, en leur propre langue, accomplissant tous les rites permis à des laïques.

« Ils ont coutume, quand quelqu'un est à l'agonie, de chanter le *Te Deum* auprès du moribond, jusqu'à ce qu'il rende le dernier soupir. Je n'ai rien vu de plus édifiant; j'ai admiré leur Foi et leur espérance en Dieu dans la manière qu'ils chantent, car on voit qu'ils en sont animés, par les inflexions et l'élévation de leurs voix.

« Ils ont soin de veiller à l'éducation religieuse de leurs enfants, qui sont d'ordinaire assez bien formés à la piété dès leur jeune âge. J'eus l'occasion de donner la communion pour la première fois à deux sœurs, l'une âgée de dix ans et l'autre de douze; c'étaient les enfants d'un chef qui lui-même les amena à la chapelle. Elles étaient habillées en robe rouge et tablier blanc, avec un capuce rouge qui faisait la *pyramide* sur leur tête. En guise de cierges, on leur mit à la main deux bouquets de fleurs artificielles, qui se trouvaient sur l'autel. . .

« Le caractère de ces indigènes est la *franchise*; ils ne peuvent supporter le mensonge et la duplicité; ce qu'ils promettent, ils le tiennent. Si quelqu'un, d'une autre nation plus policée, manque à sa parole ou les trompe, ils en sont surpris et s'écrient aussitôt: « *Il n'est pas un homme!* nous ne voulons plus avoir affaire à lui; il a perdu notre confiance. » Naturellement réservés dans leurs mœurs, ils ne souffrent point de fréquentation et de familiarité entre les jeunes Sauvages et les jeunes Sauvageuses qui sont destinés pour le mariage.

« Ils s'aiment bien entre eux, se communiquent volontiers ce qu'ils ont et vivent presque en commun. Si l'on donne quelque chose à l'un en particulier, comme du pain, par exemple, tous les autres, hommes et femmes, regardent cette aumône ou présent comme s'il eut été fait à tous; ils sont contents comme si chacun l'avait reçu; par conséquent, il n'y a pas de jalousie parmi eux. Bel exemple pour tous les chrétiens!

« Les Sauvages du Cap-Breton sont les meilleurs de tous les Micmaks; ils sont sobres et pleins d'obéissance pour les prêtres, exacts à observer les plus petits articles de la Religion — si toutefois il y en avait quelques-uns de petits. Il est vrai qu'ils sont ignorants, mais cela leur est pardonnable à cause de la difficulté du langage. . . Leurs livres d'instruction sont des figures ou caractères hiéroglyphiques. Les pre-

miers missionnaires qu'ils ont eus se sont appliqués à transcrire les principes et les vérités de la Religion par des figures convenues. C'est par là qu'ils apprennent à lire à leurs enfants, qui sont ordinairement assez bien instruits quand ils font leur Première Communion.

« Ils sont naturellement dociles et fort adroits. Un Missionnaire n'a qu'à leur commander, ou seulement demander, certaines choses assez difficiles à faire, en fait de travail des mains; ils se mettent aussitôt à l'œuvre et il est rare qu'ils n'en viennent pas à bout. Le Missionnaire qui était avec moi n'eut qu'à leur dire, un jour: « J'ai besoin que vous me fassiez un chemin dans le bois, d'un à deux milles d'étendue. » Dès le lendemain, au grand matin, deux cents Sauvages, armés chacun d'une hache, commencèrent à couper des arbres, et, à la fin du jour, le chemin fut fait.

« Il y a quelques années que je dis à une tribu de Sauvages, qui n'est qu'à deux lieues de notre établissement (*Tracadie*), de bâtir une chapelle en bois de charpente; ils se sont mis aussitôt en mouvement pour la commencer. Comme ils sont pauvres, leur chef fit vendre du foin, qu'ils avaient recueilli, cette année-là, sur le terrain que le gouvernement leur a laissé (la réserve), afin de se procurer les matériaux nécessaires pour l'édifice en question. Ils firent de plus une quête entre eux dans la même intention. . .

« C'est avec le plus grand empressement et la joie la plus vive qu'ils accourent auprès du Missionnaire. Les Micmaks du Cap-Breton, ayant su que j'étais en route et près d'arriver à la Mission (*Chapel's Island*, dans les Bras d'Or), s'y sont tous rendus, au nombre d'au moins cinq à six cents. Trois canots sont venus à notre rencontre, — j'étais alors avec un autre missionnaire; c'était pour nous faire les honneurs, par respect et par reconnaissance. Et, comme nous étions à la vue de l'île et que nous approchions, deux de ces canots se sont détachés pour aller annoncer au roi que nous allions arriver immédiatement. Aussitôt il a fait prendre les armes (car ils ont tous des fusils) et il a commandé une salve, au moment du débarquement. Après cela, il a fait ranger tous ses hommes sur deux lignes et à genoux pour recevoir la bénédiction; puis ils se sont relevés, pendant que nous passions au milieu d'eux. Tous

nous ont accompagnés à l'église, où nous avons chanté le *Te Deum*, ou plutôt ils l'ont chanté d'eux-mêmes, en actions de grâces de notre arrivée; ce qu'ils font d'ordinaire pour la réception du Missionnaire.

« J'avais un tableau transparent, qu'avait fait faire notre R. P. Abbé (Dom de Lestrangle), et qui représentait les âmes souffrantes dans le Purgatoire. Les personnages, qui marquaient différentes expressions de douleur, et de désir ainsi que d'espérance de voir Dieu, joints à ces flammes de couleur qui semblaient être véritables, étaient capables de faire impression. Je le leur montrai et leur fis expliquer, par un interprète des leurs qui savait le français, ce qu'il signifiait. Aussitôt, touchés de compassion et de charité pour les âmes souffrantes du Purgatoire, ils se mettent à pleurer et à chercher tout l'argent qu'ils ont sur eux, pour faire offrir le Saint Sacrifice en faveur de ces âmes souffrantes, et cela sans que je leur eusse rien dit qui pût leur en donner l'idée.

« Au cours de la mission, ils se confessèrent tous et un grand nombre reçurent la Sainte Communion. Je fis les stations du Chemin de la Croix, une partie en leur propre langue, et je connus qu'ils me comprenaient par les signes qu'ils me firent; aussi ils paraissaient tous bien dévots en suivant la Procession. Ensuite chacun d'eux venait faire le pieux exercice en son particulier, comme il pouvait...

« C'était au mois de juin, à l'époque de la Fête-Dieu. Après avoir exercé à plusieurs reprises les cérémonies, aplani le chemin, arrangé les reposoirs, un dais, etc., le jour de la fête étant arrivé, je fis placer les Sauvages chacun dans leur rang et nous commençâmes la procession à l'heure marquée. Deux jeunes Indiens encensaient et plusieurs petits Sauvages jetaient des fleurs; quatre anciens portaient le dais, d'autres tiraient de temps en temps des coups de fusil et faisaient tous ensemble une décharge lorsque je donnai la Bénédiction du Saint-Sacrement. Les Sauvages qui savaient le chant formaient un chœur, chantant des hymnes et cantiques en leur langue propre. C'était une chose admirable de voir les jeunes sauvages, employés aux cérémonies et avec quelle dextérité, promptitude et régularité ils exécutaient les différentes évolutions. Au signal donné, ils se tournaient en même temps tous ensemble et marchaient comme des soldats qui sont à l'exercice militaire, mais toutefois avec une certaine gravité. La procession se fit avec beaucoup d'ordre et il

n'y eut point de confusion; ce qui n'arrive pas toujours en pareille cérémonie, dans nos pays depuis longtemps civilisés.

« Si je m'étends un peu là-dessus, c'est pour montrer que ces gens sont susceptibles d'éducation, saisissant fort bien les leçons qu'on leur donne, en un mot qu'on peut les amener à une vraie civilisation. »⁶

L'évêque de Québec, Mgr Plessis, avait lui aussi admiré la constance merveilleuse de ces braves gens, au cours de sa tournée pastorale de 1815, et il avait écrit, le 27 juillet, au gouverneur de la Nouvelle-Ecosse, Sir John Sherbrooke, pour lui proposer un établissement de Trappistes, qui s'occuperaient particulièrement des sauvages.

« Ces Micmaks, dit-il, ont été élevés dans la Religion Catholique et, bien que privés de Missionnaires, depuis environ cinquante ans, ils en conservent cependant les principes, tellement qu'il n'y en a pas un seul qui ait encore abandonné cette religion. Ils sentent le besoin qu'ils auraient de Missionnaires pour se rétablir dans leurs anciennes mœurs; ils en demandent avec instance, et l'expérience a démontré que des Missionnaires auraient toujours plus d'influence sur les Sauvages catholiques qu'aucun des officiers civils et militaires que l'on pourrait charger de leur conduite. »

L'abbé Maillard n'avait donc pas travaillé en vain, et ses successeurs ont bien mérité, comme lui, la récompense de l'apôtre. Les hommes passent mais leurs œuvres demeurent et suffisent à les louer. Le prophète n'a-t-il pas dit: « Ceux qui auront été instruits (dans la loi de Dieu) brilleront comme la splendeur du firmament; et ceux qui auront enseigné à plusieurs la voix de la justice luiront comme des étoiles dans toute l'éternité. *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti: et qui ad justitiam erudiant multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates* » (Dan., 12, 3).

Albert DAVID,

Missionnaire du Saint Esprit.

⁶ *Relation du R. P. Vincent de Paul sur les Missions de la Nouvelle-Ecosse*, publiée à Paris, 1824, chez Rusand, rue de l'abbaye Saint-Germain, n. 2; *Seconde relation du R. P. Vincent de Paul sur les Missions de la Nouvelle-Ecosse*, 1839.

Ces brochures étant devenues fort rares, on a pensé bien faire en les citant longuement. Elles nous ont été communiquées gracieusement par les Pères Trappistes de *Notre-Dame de Thymadeuc* (Morbihan), qui possèdent les papiers et la vie manuscrite du P. Vincent.

BIBLIOGRAPHIE.

Sources manuscrites.

Archives de l'Archevêché de Québec.

Lettres du Grand Vicaire, Reg. Ch. fol. 110 et fol. 220.

Correspondance de Paris, vol. I, tome 2.

Correspondance, vol. II, p. 612, et vol. III, p. 209 et 483.

Correspondance de l'abbé de l'Isle-Dieu, *passim*.

Archives du Séminaire de Québec.

Onze lettres autographes de M. Maillard, n. 60 à 69, et n. 190, Carton R.

Cardinal Taschereau, *Histoire manuscrite du Séminaire de Québec, passim*.

Papiers de M. de Surlaville.

Lettre de M. de Saint-Vincent, n. 6.

Lettres de M. Manach.

Lettre de M. de Brisacier, 20 mars 1735.

Lettres des Directeurs, n. 85.

Copie du Testament de M. Maillard, IV, n. 91, et pièces annexées.

Halifax, Nova Scotia Archives.

Minutes of the Council, 10 avril et 8 juillet 1761, 24 juillet 1762.

Tyrrell's Papers, Lettres de Thomas Pichon .

Testament de M. Maillard et autres pièces originales, *Registry of Probates, Country Court House, Halifax, Will Book*, p. 240 et 241.

A translation of the Codicil to Peter Maillard's Will, 1779, March 29th.

Ottawa, Archives publiques du Canada.

Correspondance du docteur Wood. — Extracts from the proceedings of the Society of the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, vol. V. — *Lambeth's Papers*.

Thymadeuc, Morbihan, Abbaye Notre-Dame.

Vie manuscrite du Père Vincent, fondateur de la Trappe de Tracadie, et autres pièces.

Paris, *Archives de la Guerre*, 3.393, Pièce 79, Lettre de M. Maillard, de l'Isle Saint-Jean, 25 juillet 1753.

Archives Nationales, M. M. 518, Missions-Etrangères, Registre des Délibérations, 28 février et 4 avril 1746.

Imprimés.

T. B. Akins, *Nova Scotia Coll. Doc.*, I.

O'Callahan Documents.

Public Record of Am. and Ind., vol. 65, p. 219.

New York, *Coll. Doc.*, vol. X.

Bibliography of the Algonquin Languages, by J. C. Pilling, Washington, 1891.

Mgr Plessis, *Journal des Visites Pastorales de 1815 et 1816*, Québec, 1903.

C. W. Vernon, *Cape Breton at the beginning of the twentieth Century*, Toronto, 1903, XIV, p. 94.

Brown Rich, *Cape Breton*, p. 245.

O'Brien, *Memoirs of Right Rev. Ed. Burke*, Ottawa, 1894.

The Catholic Encyclopedia, vol. IX, p. 539.

Warburton, *A History of Prince Edward Island*, p. 74-75.

R. R. Dr. Foley, *The Centenary of St. Mary's Church*.

- A. W. Savary, *French and Anglican Churches at Annapolis Royal, 1900. Appleton's Cyclopaedia.*
- Henry J. Morgan, *Bibliotheca Canadensis, 1867.*
- Mgr Cyprien Tanguay, *Répertoire général du Clergé canadien.*
- R. P. Louis Le Jeune, O.M.I., *Tableaux synoptiques de l'Histoire de l'Acadie; Dictionnaire général... du Canada.*
- P. Bourgeois, *Les anciens Missionnaires de l'Acadie.*
- Bourinot, *Cape Breton and its Memorials, p. 160.*
- A. Launay, *Histoire générale des Missions étrangères, vol. II, p. 9-20.*
- C. de Rochemonteix, S. J., *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIIe siècle.*
- P. Pacifique, O.M.C., *Souvenir d'un troisième centenaire en pays Micmac; Une Tribu privilégiée, 1910; Manuel de Prières, Instructions et Chants sacrés, en hiéroglyphes micmacs; The Micmac Messenger, Restigouche, 1921, avec préface du Révérend John M. Lenhardt, O.M.C.*
- Casgrain, *Les Sulpiciens et les Prêtres des Missions étrangères en Acadie; Un Pèlerinage au Pays d'Évangéline.*
- Vicomte du Breil de Pontbriand, *Vie de Mgr de Pontbriand.*
- Abbé Gosselin, *l'Eglise du Canada; Mgr de Pontbriand.*
- Rev. Geo. W. Hill, *History of St. Paul's Church, dans Nova Scotia Historical Society, vol. I, p. 44.*
- Rev. G. Herdman, *The Northern Enterprise, Campbelton, 28 mai 1897.*
- G. du Bosq de Beaumont, *Les derniers Jours de l'Acadie, 1748-1758.*
- Les Soirées Canadiennes, 3e année (1863), p. 289-426. Lettre de M. Maillard sur les Missions de l'Acadie.*
- Le Foyer Canadien, mai 1865.*
- Le Canada Français, Documents..., Lettres diverses de M. Maillard à Hopson, à M. Girard, à Louis Robichaux, etc.; Motifs qu'ont les Sauvages Micmacs de continuer la guerre, etc.*
- Rapport concernant les Archives canadiennes, pour l'année 1905, vol. II, Lettres de M. Maillard à M. How, Alexandre Le Blanc, Louis Robichaux, etc.; Lettre de Henry Schomberg.
- The Dalhousie Review, vol. VI, n. 2, 1926, Apostle of the Micmacs, by N. McL. Rogers.*
- Nova Francia, vol. I, Les Missionnaires du Séminaire du Saint-Esprit, à Québec et en Acadie au XVIIIe siècle, par le P. Albert David, tirage à part, chez Gabriel Enault, Mamers, 1926; A propos du Testament de l'abbé Maillard, 1927, vol. II, n. 3 et 4.*
- Bulletin des Recherches historiques, août 1929, vol. XXXV, n. 8, p. 365-375, Messire Pierre Maillard, apôtre des Micmacs.*
- Relation du R. P. Vincent de Paul sur les Missions de la Nouvelle-Ecosse, publiée à Paris, chez Rusand, 1824; Seconde Relation du R. P. Vincent de Paul sur les Missions de la Nouvelle-Ecosse, 1839.*
- An account of the customs and manners of the Micmakis, etc., London, 1758.*
- Rand (Rev. Silas Tertius), *Statement of the Facts Relating to the History of the Micmacs, 1849, A Short Statement of Facts Relating to the History, Manners, Customs, Language and Literature of the Micmac Tribe of Indians, in Nova Scotia and Prince Edward Island, 1850, Halifax, James Bowe; Legends of the Micmacs, 1894, New York and London.*
- A. Doughty, *Siege of Quebec, vol. V, p. 231.*

M. MAILLARD ÉTAIT-IL SPIRITAIN?

On nous a demandé, à maintes reprises, pourquoi la Congrégation du Saint-Esprit revendiquait, à titre de Spiritains, ¹ les missionnaires d'Acadie sortis du Séminaire de l'ancienne *Rue des Postes*, aujourd'hui rue Lhomond. La raison en est fort simple. Après avoir puisé l'esprit d'apostolat à l'école fondée par M. Poullart des Places (1703), ces ecclésiastiques sont devenus les précurseurs des *Missionnaires du Saint-Esprit*. Ce furent, en effet, les travaux des premiers Spiritains, en Acadie, qui attirèrent, après 1753, l'attention de la cour sur la petite Société du Saint-Esprit — jusque-là simplement éducatrice ²—et la firent agréer par le roi, pour la desserte des colonies françaises; résultat inespéré que lui avait conquis le zèle dévoué de ses fils et qui assurait son avenir. L'abbé de l'Isle-Dieu avait apporté tous ses soins à conclure cette importante affaire. ³

Mais, nous dira-t-on, ces missionnaires furent toujours considérés comme Prêtres des Missions étrangères. Sans doute, c'est l'opinion de l'abbé Casgrain et des historiens qui l'ont suivi. Quelles preuves en ont-ils données?

L'historien des Missions étrangères vient de publier récemment le *Mémorial* de la Société; les noms de nos missionnaires acadiens ne s'y trouvent point. En parlant d'eux M. Launay dit: «Entre leur situation et celle des missionnaires de l'Extrême Orient, il y eut toujours ces deux différences: ils étaient *libres* d'accepter ou de refuser d'aller au Canada, et ils ne recevaient pas la patente qui associait directement aux Missions étrangères; tandis que les missionnaires d'Asie devaient, *sous peine d'exclusion*, accepter la mission qu'on leur désignait et étaient incorporés dès leur départ» (*Histoire générale de la Société des Missions étrangères*, I, p. 161).

Consulté par nous, à ce sujet, le supérieur actuel du Séminaire des Missions étrangères, M. Sy, nous a fait la réponse suivante, le 1er décembre 1934:

«En conséquence, Launay n'a pas inséré leurs noms dans son *Mémorial*, pas plus que ceux de trois Missionnaires qui furent envoyés en Guinée, en 1766.

«La thèse de Launay est-elle exacte?

«Oui, sans doute, en ce qui concerne les *Missionnaires envoyés par le Séminaire du Saint-Esprit* et qui ne firent, comme Maillard, qu'un stage de quelques mois à la rue du Bac.

«Mais il y en eut d'autres, comme Mgr Montmorency-Laval qui, après son retour définitif en France, se considérait comme faisant partie de la Société des Missions-Etrangères, puisque en 1686, il signait, conjointement avec de Brisacier, Tiberge et Dudouyt, un projet de Règlement de la Société.

«N'ont trouvé grâce devant Launay que les Missionnaires qui, après un séjour plus ou moins long au Canada, rentrèrent en France et furent agréés au Séminaire de Paris, en qualité de Directeurs ou envoyés en Extrême Orient».

Il demeure donc bien établi que la Société des Missions étrangères ne revendique point les missionnaires de l'Acadie; elle reconnaît d'autre part qu'ils lui ont été présentés, pour les missions de la Nouvelle-France, par le Séminaire du Saint-Esprit; et cela suffit pour justifier le titre que nous leur avons donné.

¹ Non pas membres de la Société du Saint-Esprit, mais tout simplement anciens élèves du Séminaire.

² Vouée à l'éducation cléricale, la Société du Saint-Esprit dirigeait les trois Séminaires de Paris, de Meaux et de Verdun.

³ Pour les détails, voir: *Les Missionnaires du Séminaire du Saint-Esprit, à Québec et en Acadie*, Gabriel Enault, Mamers, 1926, et la revue *Nova Francia*, vol. I.

La Congrégation du Saint-Esprit, qui étend son influence maintenant sur diverses parties du globe, n'a pris son expansion mondiale que durant la seconde moitié du XIXe siècle; mais les *Prêtres du Séminaire du Saint-Esprit*, qui ont paru, en Amérique, cent ans plus tôt, sont, pour ainsi dire, ses *pionniers*; c'est grâce à leur initiative couronnée de succès que l'ancien *Séminaire des Pauvres Escholiers* est devenu une pépinière d'apôtres, qui se répandent aujourd'hui à travers les nations, fidèles à l'esprit de leurs devanciers: *evangelizare pauperibus*.

A. D.

Religion and Superstition

Part I — Superstition in Religions

Part II — Laws against Superstition

PART I

SUPERSTITION IN RELIGIONS

Religion is the highest virtue that men may practice, because it brings them into the closest contact possible with God. The simplicity of this dogmatic fact has led many innocent-minded persons into the belief that any and every act is good and virtuous, provided that it proceeds from the motive of honoring God. Saint Thomas was not the first writer of the Church to see the fallacy of this, but surely his reasoning is most cogent and efficacious. Religion is a moral virtue, he said, and like every other virtue it stands midway between two vices, so far as the manner of practicing it is concerned.¹ It is possible to sin by excess in religion, as well as by defect. Too little religion brings indifference; too much religion, superstition. Saint Thomas explained all this in detail, and he discussed religion and superstition in general, along with undue worship of God, idolatry, and the superstition in vain divinations and vain observances.² The thoroughness and the clarity of his treatises are amazing. He answered the question "Whether there can be anything pernicious in the worship of the true God" with a strong affirmative,³ and then proceeded to outline and condemn all that

¹ *Summa Theologica*, II-II, q. 93, a. 2 — "Whether there can be any excess in the worship of God." Cf. also Noldin, *Summarium Theologiæ Moralis*, II, n.148-167.

² *Ibid.*, q. 92, a. 1 — "Whether Superstition is a Vice contrary to Religion."

³ *Ibid.*, q. 93, a. 1.

sophistic reasoning which justified outlandish acts of devotion by appealing to the good motives of the devotee. Taking a text from Ecclesiasticus 43:32 — "Glorify the Lord as much as you can", the Angelic Doctor built up several objections against true morals, and then refuted them all by his answer to the question: "Whether there can be any excess in the worship of God."

A thing may be in excess in two ways. First, in regard to absolute quantity, and in this respect there can be no excess in the worship of God, because whatever man does is less than he owes God. Secondly, a thing may be in excess in regard to quantity of proportion, through not being proportionate to its end. . . . Whatever a man may do conducing to God's glory, and subjecting his mind and body to God by a moderate curbing of his concupiscences, is not excessive in divine worship, provided that it be in accord with the Commandments of God and the Church, and in keeping with the customs of those among whom he lives.

On the other hand, if that which is done is not in itself conducing to God's glory, or if it does not raise man's mind to God, or if it does not curb his concupiscences, or again if it be not in accord with the laws of God or the Church, or if it be contrary to general custom (which according to Saint Augustine has the force of a law), then all this must be said to be excessive and superstitious, because it consists in mere externals and has no connection with the internal worship of God.

In his treatment of divinations, Saint Thomas is so thorough and comprehensive that even the passing of seven centuries has produced nothing better or more pointed. Then only is a man a diviner, the Saint says, when he usurps to himself in an undue manner the foretelling of future contingent events, which cannot be known from a consideration of their causes.⁴ Foretelling future necessary events is not impossible to human reason, and neither is the successful guessing of things that happen in the ordinary course of events or in the majority of cases. "The demon, who intends man's destruction, endeavors by his assistance and answers (which are sometimes true) to accustom men to believe him, and so to lead men on to things prejudicial to salvation."⁵ For that reason is astrology condemned.⁶ It really does happen at times

⁴ *Ibid.*, q. 95, a. 1 — "Whether Divination is a sin."

⁵ *Ibid.*, q. 95, a. 7 — "Whether divination by auguries, omens and the like observance of external things is unlawful." Cf. also q. 95, a. 8 — "Whether divination by drawing lots is unlawful."

⁶ *Ibid.*, q. 95, a. 6 — "Whether divination by the stars is unlawful."

that these soothsayers and fortune-tellers prophecy the future correctly. Two reasons are assigned for this: first, that most men follow their bodily passions and only a comparative few rule their inclinations by reason (the result being that a keen observer will be able to foreknow *what will happen*, by knowing *what has happened*); and secondly, because of the interference of demons. Thus Saint Augustine was wise in saying:

When an astrologer tells the truth, it must be allowed that this is due to an instinct which, unknown to man, lies deep in his mind. Nevertheless this happens through the action of unclean and lying spirits who desire to deceive man, for they are permitted to know certain things about temporal affairs... Thus a good Christian will beware of astrologers and fortune-tellers, especially those who tell the truth, lest his soul become the dupe of devils, and by making partnership with them entangle itself in their fellowship.⁷

Basically, therefore, superstition is merely the religious instinct of man, gone astray or over-developed. It is a waste-product of religion, not a by-product. *Ex parte obiecti*, religion can never have any excess, because God is infinite Goodness, capable of all the love that man can give Him; *ex parte subiecti*, however, there can be an excess because of the manner in which a person shows his devotion. Failure to grasp that distinction may be assigned as the real and true cause of superstition, as well as the apparent justification of it in the eyes and minds of persons who are well disposed and upright in their intentions. The main source of superstition comes from ignorance, and any kindly disposed student will not be too hard pressed to admit that almost all of the ignorance is inculpable.

Some writers may assert that there is a distinction between *natural* and *religious* superstitions, but the distinction does not seem to give absolute satisfaction, especially when the basis for the purely "natural" superstition is sought. Tylor may say with all the complacency in the world that "Superstitious acts come from the association of ideas in analogy and symbolism",⁸ but it is precisely in the analysis of the reasons for making that "association" that one becomes skeptically

⁷ *De Doctrina Christiana*, Migne, P. L., LX, 669; *De Civitate Dei*, Migne, P. L., XLI, 9.

⁸ *The Encyclopædia Britannica*, "Superstition", VII, 293.

curious, and begins to wonder whether this "analogy" and "symbolism" do not have something more than a merely natural and physical basis. It is true that persons do not ordinarily think in precise and explicit terms of religion when they look with vague misgivings on such things as "Friday the 13th", but it is more logical to trace the origin of this superstition back to some polytheistic fear of demons or "wandering spirits" active on such days, than to abandon the search entirely, and to say that it is nothing more than "some vague symbolism". Professor Tylor also maintained that divination by the flight of birds or the casting of lots does not necessarily depend on the notion of intervening deities. So much is true, when one looks back from the 20th century into the days of the Roman Empire; but nevertheless, the *de iure* side of the question is much less important than the *de facto* element. It is easy to state that there is no *de iure* religious connection in those things, but by all the laws of historical evidences and deductions it is much more logical to presume the exact contrary. The fact is that the superstitious ancients were always ready to interpret such things as real omens from the gods. "Everything was a god, save God Himself", and all these deities had to be propitiated. What seems in these late days to be a purely natural or pragmatic fear or observance may be traced back to a perverted religious notion that subordinate gods had to be honored in odd ways, lest their wrath be vented on the people.

Wheresoever people had gods, there also were superstitions that often betrayed themselves under weird forms or habits. It can safely be said that the idea of the Supreme Being among most peoples of antiquity was only a caricature of the true theological notion consistent with divine sanctity and immutability. To them, God had all the whims and foibles of a jealous and capricious tyrant. His favor could be gained by odd and incessant acts of cult, and His disfavor and wrath descended even at the most trivial mistake or oversight. Polytheism, which was so general, gave rise to the fear lest some god be overlooked, and as a consequence the prudent pagan attitude was to be tolerant with all forms of religious acts since they were all good deeds done in honor of the deities. Side-by-side with this, there was the fear that the exclusive worship of only one God was too incautious and reckless. Ruinart

has the quotation of Rogation, a Roman judge, to a Christian: "Be on thy guard, above all things, lest in thy acknowledgement of one God only, thou draw upon thyself the anger of many to thy ruin." ⁹ The palaces of the ancients swarmed with soothsayers, and with such an example being given by the royalty, it is to be expected that the populace was not far behind in the same habits and beliefs.

Superstition may be called descriptively the excess of natural and emotional religious feelings, usually based on fear and accompanied by undue credulity. ¹⁰ It may attach itself to the true Faith or to false beliefs. False gods may be worshipped with divine honors, while the true God may be worshipped improperly, either in good or bad faith. Superstition is wide enough to embrace all these things, along with divination, vain observances and habits, and all species of magic and occult arts.

Cicero wrote a treatise *De Divinatione*, listing and describing most of the beliefs of his time. After Saint Augustine had written his book *De Divinatione Dæmonum*, ¹¹ there was little more to write except a repetition of his work. Thus, Ivo of Chartres wrote two short quasi-codes of laws titled "De Divinationibus et Incantationibus" and "De Sortilegiis", ¹² but they were mostly borrowed or copied from the writings of St. Augustine as the citations confess. Gratian copied a summary of the same Saint's work into his *Decretum*, and it is listed there under the title: "De Multiplici Genere Divinationis." ¹³ All the Decretalists, particularly Reiffenstuel and Schmalzgreuber, gave many notes of comment on it.

Some of the specific offshoots of divination are as follows:

AEROMANCY — divination by interpreting the air and the winds.

ALOMANCY — divination by means of salt scattered on the ground.

ANTHROPOMANCY (or ARUSPICES or HARUSPICATION) — reading signs supposed to be present in the entrails of sacrificed victims.

ASTROLOGY — reading the future and man's destiny from the stars.

⁹ Ruinart, *Acta Primorum Martyrum Sincera et Selecta*, p. 281.

¹⁰ Dollinger, *The Gentile and the Jew*, "The Element of Superstition", II, 180. He says: "Superstition is. . . nothing more than a cowardly fear of any deity."

¹¹ Migne, *P. L.*, XL, 582-592. Cf. also *De Civitate Dei*, ut supra.

¹² Migne, *P. L.*, CLXI, 1517-1526.

¹³ Cf. c. 1, C. XXVI, q. 3, a. 4.

- AUGURIUM — interpreting the singing or chirping of birds.
 AUSPICIUM — interpreting the flight of birds.
 BELOMANCY — reading omens from the shuffling of arrows.
 CAPROMANCY — interpreting the motion and ascent of smoke.
 CARTOMANCY — divination by the use of cards. . . “ fortune telling ”.
 CATROPTOMANCY — divination by mirrors (crystal gazing?).
 CHIROMANCY (or PALMISTRY) — reading the lines of the hand.
 GEOMANCY — reading the meaning of lines and figures drawn upon
 the ground.
 HYDROMANCY — reading signs from the motion and currents of water.
 METOPOSCOPIA — reading the forehead.
 NECROMANCY — divination by calling on the spirits of the deceased.
 OMINA — divination by interpreting the voices of men.
 ONEIROMANCY — divination by interpreting dreams.
 PYROMANCY — divination by reading the signs present in fire.
 SCAPULIMANCY — divination by reading the meaning of lines and
 cracks in the shoulder blades.

Such things as these permeated the structure of every polytheistic nation. Along with them were multitudes of other superstitious acts and objects, such as amulets and sorcery and charms and the worship of the sun, moon or stars. Texts of Virgil were opened at random, and the first passage that fell under the eyes became the mystic guide of future conduct. Thus were born the “ Sortes Virgilianæ ”, and in later times when the Bible was put to the same use, the “ Sortes Bibliorum ”. To the superstitious Romans everything was an omen, and what the most immature high school boy of today would stamp as silly, those credulous people called “ mystic symbols of the gods ”. The hawker of cabbages became for Æneas a special messenger of omen, and his innocent shouting of his vegetables “ Cauneas! Cauneas! ” became metamorphosed into the warning “ Cave ne eas! Cave ne eas! ” Cicero stood ready to justify the use of all superstitions, on the ground that they all sprang from the virtue of religion, and hence were all acts of worship and cult. Saint Augustine, however, had other ideas on the same question, and he made specific mention of

. . . all those amulets and charms which the medical art condemns, whether they consist in incantations, or in the marks which they call *characters*, or in hanging or tying on certain articles, not with reference to the condition of the body but to certain signs hidden or manifest. These remedies are called by the agreeable name of *physica*, so as not to appear part of any superstitious observance, but rather to be taking advantage of the forces of nature. Examples of these are the ear-rings in the top of each ear, or the rings of ostrich bone on your finger, or the friendly advice to hold your left thumb in your right hand when you hiccup. . . To this class also belong the following rules: to tread upon the threshold when you go out of the house; to go back to bed if anyone should sneeze when you are putting on your slippers; to return home if you stumble while going any place; to be troubled about the future rather than about present misfortune when your clothes are eaten by mice.¹⁴

The Saint then quoted the witty remark of Cato to a superstitious man who feared that bad luck would descend upon him, because mice had eaten his sandals. "That is not strange", said the noble old Roman. "It would have been very strange, however, if the sandals had eaten the mice!"

Of all the species of superstition extant, probably the most general and at the same time the most silly is that which the Latins called "vain observance". In the loose use of the words at the present time, it has come to mean the multitude of those little superstitious acts which cover almost every possible phase of human life. They may be just petty signs or ceremonies or words which are supposed to have the effect of making one immune from harm or "bad luck". Certain days will be "unlucky"; certain stars or planets will denote misfortune if work is undertaken during their ascendancy; the gift of a pin to a friend will bring "bad luck" (because the point of the pin is supposed to "cut the friendship"); chain letters will be efficacious if they go to a certain varying number of persons; a hat thrown upon a bed will bring misfortune; walking under a ladder, opening an umbrella inside a house, or breaking a mirror will produce the same evil consequences. Instances such as these could be multiplied by the thousands, and it is extremely doubtful whether there is any nation entirely free from them. The blasé East may smile condescendingly at the Navajo Indians of the Southwest at their warnings never to cook dumplings in Summer unless one desires

¹⁴ *De Doctrina Christiana, loc. cit.*

a hail storm, and never to eat the smallest lobe of a goat's liver if one desires to keep a friend, but those same Indians can indulge in the same humor when they see educated and intelligent people shun all contact with number 13, avoid "three lights off the same match", and refuse to start a new task because the day happens to be Friday.

The extent of these far-fetched and outlandish notions is rivalled only by the general belief given them by credulous people. As a business, superstition is still profitable. It has been estimated that people in the city of New York pass over \$25,000,000 to soothsayers, tea-leaf readers, crystal gazers and astrologers in the course of a single year.

Fashions in fortune-telling change, like the vogue in women's hats. The radio astrologers that were so popular a year ago are now seldom heard on the air, but they are still plying their trade in the same old way with less profits.¹⁵

PART II

LAWS AGAINST SUPERSTITION

It was natural to expect that the Christian Church, born in the midst of the Roman Empire, would come in contact with many of the superstitions among that intensely religious-minded people. Converts came to the Faith, bringing with them many of their old customs and tendencies, and even in the midst of religious conversion there was often the desire to retain many of the practices that had been so soothing and comforting under the tolerant paganism of the imperial Cæsar.

The Apostolic Constitutions had forbidden consultation with soothsayers, and the Council of Ancyra (anno 314) imposed a penance of five years upon all persons who consulted diviners.¹⁶ The IV Council of Carthage (anno 398) decreed excommunication ("separatio ab Ecclesia"), against those persons who persisted in clinging to superstition.¹⁷ Even some of the clergy did not keep faith with the Church in those times, because the Council of Laodicea (anno 360) felt the necessity of commanding that "Clerics are not allowed to be magicians, or to make amulets".¹⁸

¹⁵ *The Brooklyn Tablet*, May 12, 1934, p. 10.

¹⁶ Cf. c. 2, C. XXVI, q. 5.

¹⁷ *Ibid.*, c. 11, C. XXVI, q. 5.

¹⁸ *Ibid.*, c. 4, C. XXVI, q. 5.

The best treatise on superstition in the early Church is that famous book of Tertullian (160-223 A. D.) entitled *De Idololatria*.¹⁹ This noble apologist, son of a Roman centurion and a convert to the Faith about the middle years of his life, took up the work of a vigorous defense of the Faith against all foes, both inside and outside the Church. In the space of twenty-four short chapters he outlined the history of cult to idols, and other kindred arts allied to their manufacture. He excoriated persons who made or sold magic charms on the plea that poverty and economic necessity forced them into such trades. "The arts", he said, "have many other ways of affording a livelihood, without overstepping the bounds of law by making idols".²⁰ He showed how painters, plasterers, carpenters, masons and sculptors could make a living in licit ways, and he encouraged them with the promise that "smaller wages will be compensated by more frequent earning". He insisted that they use their arts for the daily needs of the people, and not for superstitious uses, pointing out that

Shoe-gilding and slipper-gilding are daily work; not so is the gilding of statues of Mercury and Serapis. Let the former suffice for the profits of workmen. Luxury and ostentation have more followers than all superstition. Vanity needs more gilded cups and dishes than superstition.

He denounced those persons who raised to God in prayer "those hands which are the mothers of idols", and he bitterly castigated those clerics who refused to cease their making of idols. Strange days they were!

Against the vices of superstition, covetousness and astrology that were allied with idolatry, he hurled words of scorn while at the same time he answered in detail all the arguments usually brought forth in their favor. Lucidly he set forth the manner of meeting difficulties encountered when a Christian is called upon to be present at pagan ceremonies, because of the ties of duty or friendship. In the language of the 3th century, he exposed the rules on material and formal cooperation as well as of active and passive assistance, just as they are explained in these later days.

¹⁹ Migne, *P. L.*, I, 661-696.

²⁰ *Ibid.*, cap. 6-8.

Since the Evil One has so surrounded the world with idolatry, it will be lawful for us to be present at some of the ceremonies which see us doing honor to a man, but not to an idol. If I am invited to a priestly function and sacrifice, I surely will not go, because that is service proper and peculiar to an idol. Neither will I furnish advice, expense, or any other assistance in a matter of that kind. If I am invited to assist on account of the sacrifice, I become partaker of the idolatry if I assist ; but if any other cause moves me and joins me to the sacrificer, I shall be merely a spectator at the sacrifice. ²¹

But in spite of all these words of apologists and decrees of Councils, the early converts retained many of their superstitious theories and customs. It would be too much to expect that anything else would have or could have happened. Good faith, together with an overflow of religious emotion, often brings subjective certitude that some course of action is right and fit; nevertheless it must always be remembered that it is *objective* and not *subjective* certitude which is closer to the ultimate criterion of truth, and the best norm of action. A person may " think with his heart " instead of " with his head ", and it is practically impossible to penetrate the armor which his subjective conviction and certitude have thrown around him. It is precisely this personal and intimate attitude of mind that the Church has had to battle in the war on superstitions. An example will indicate this. No one will deny that the Bible is the foremost book of morals in the world. Nevertheless, it must be used circumspectly and intelligently. The Council of Orleans (anno 511) had to pass an excommunication against persons who regulated and decided their future conduct by the first verse seen upon opening the Bible. ²² The Synod of Agde (anno 506) had already stated that this superstition was contrary to faith and piety. ²³ Fifty years before, the Synod of Vannes (anno 461) had excommunicated clerics who followed this superstition, ²⁴ and the IV Council of Toledo imposed perpetual penance in a monastery (or house of correction) upon clerics who were guilty of this " scelus ". ²⁵

²¹ *Ibid.*, cap. 16.

²² Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, VIII, 356.

²³ *Ibid.*, col. 336.

²⁴ *Ibid.*, VII, 955.

²⁵ Cf. c. 5, C. XXVI, q. 5. This same law was reiterated in the XIII Council of Toledo. Cf. also c. 13, C. XXVI, q. 5.

A famous Council was held at Liftina ("in Gallia Belgica, non longe a Valentianis aut Aquisgranis") in the year 743, and it had a noted chapter which decreed a fine of fifteen gold pieces against all Christians who were guilty of pagan observances. There are annotations appended to the Conciliar decrees which are pronounced genuine by all the commentators and collectors.²⁶ The first of these contains the law that demanded the renouncing of the devil with all his works and superstitions, and the second is most convincingly titled: "Indiculus Superstitionum et Paganiarum." The Council instructed the Bishops to warn the people against the diverse forms of superstition, and then gave a detailed list of the practices which deserved special attention and reprobation. The exact meaning of all the words and idioms in that list is practically impossible to acquire, because the terms are colloquial, and these words have either lost their meaning and sense in the passing of time, or else they have disappeared entirely from standard dictionaries. Thus "Nimidias" and "Vinceluna" and "Yries" were forbidden, as well as all superstitious customs and practices based on auguries from the flights of birds, and the dung or the bellowing of cows and the neighing of horses. Devotions to Jove and Mercury were forbidden, as well as all divination that used the medium of churches or shrines or fire or grain. There is no doubt about the mind of that early Council, in its desire to have a pure cult without any abuses.

Even in the first centuries of the Church, therefore, the principles were formulated and known. The vagaries of the human heart, however, refused to abide by legal formulæ, and it can safely be said that every succeeding century had some favorite and popular form of religious credulity and superstition. The Middle Ages saw many excesses, notably in the honors paid to supposititious relics.²⁷ The best that can be said about them is that most of the abuses proceeded from good faith, but nevertheless a historian is often embarrassed in attempting to justify or explain away the fact of popular devotion to "relics" that could not possibly have been genuine. Contemporary and disinterested scholarship seems satisfied that there was no deliberate fraud or malice in the generality of such things, but rather the desire to perform acts of

²⁶ *Ibid.*, XII, 369-378.

²⁷ *Revue de l'Université d'Ottawa*, "Relics Must Be Authentic", III, 135*.

religion and devotion, irrespective of whether the relics in a place were true or false.²⁸

The growth of the Church in mission countries during the years that followed the Protestant Reformation brought about a return of almost the same conditions that had confronted it in the first three centuries at Rome. New nations were coming into the Church, and situations identical with those of the past times occurred. This time, however, the Church was better able to meet the needs of missionaries and people, because there was a Curia at Rome which could give official and authoritative replies to all questions on doubt in regard to cult and observance. There is on record in the *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*²⁹ a long series of decisions and instructions sent by the Propaganda to the missionaries in China, Indo-China, Korea, Siam, Chile and India. The documents had the explicit purpose of ironing out difficulties concerning local customs in those pagan lands, whenever political or civil actions took on the nature of a superstitious or religious function.

Many of these cases and decisions can be traced to the famous and discouraging controversies on the Malabar and Chinese rites, when the Church had to draw clearly-marked distinctions between right and wrong in local customs. Thus in 1645 the Propaganda, after receiving counsel from the Congregation of the Holy Office, issued a reply to seventeen questions submitted by missionaries in China.³⁰ Most of the questions concerned the fitness and suitability of allowing Catholic converts to retain peculiar ancient Chinese customs, because of their seeming clash with laws of the Faith. Here is found the noted decision that forbade Catholic mandarins from prostrating before idols in the temples, even though they always directed their religious act of veneration not to the idol but rather to a Crucifix which they had hidden beneath their garments and suspended from their necks. The fear of losing their civil status if they refused this outward sign of loyalty to Chinese traditions and practices could not justify such acts. The words

²⁸ Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, p. 85-98.

²⁹ Romæ, 1907 (2 volumes).

³⁰ S. C. de Prop. Fide, Sept. 12, 1645 (Sinarum) — *Collectanea*, n. 114.

of the Congregation are so brusque and sharp in condemning such a specious mode of acting, that anyone may see the evident intention of the Church to lean towards severity in such matters henceforward, rather than toward a policy of toleration for rites which could never at any time be approved, and which would never lose their intrinsic wrongness.

That same decision had another question proposed and answered, concerning the duty of missionaries to preach on the Passion of Christ, and to expose the Crucifix in their churches.³¹ Missionaries had written that "Gentiles scandalizantur ex hac prædicatione et ostensione, et iudicant maximam esse stultitiam". The Congregation wisely stated that the story of the Passion was not necessarily to be preached in every sermon; but at the same time, the knowledge of it was not to be deferred until after Baptism. Missionaries were to preach on it "opportune et prudenter". Likewise was it ruled that there was to be a Crucifix exposed in every church.

Decisions like these were often the turning points in the lives of missionaries, because they reflected the attitude of the Catholic Church toward local customs which had been accepted as licit and legal (and sometimes even patriotic and heroic) from time immemorial. The Congregation of the Propaganda imposed the observance of these rules on all missionaries of every Institute "etiam Societatis Iesu" under penalty of excommunication *latæ sententiæ*. The absolution of this censure was reserved to the Holy Father *speciali modo*.

It might have been possible for the Holy See to allow a more lenient policy in permitting customs that had only a doubtful malice. Such, however, was not the case. Influenced probably by the experiences acquired during the controversies on the Malabar and Chinese rites, the Church seemed to be determined not to temporize with doubtful customs any longer, because past events had shown that it was useless to tolerate superstitious practices in new or prospective converts, buoyed up by the hope that time would eradicate the malice and the essential wrongness in the customs. Benedict XIV quoted the noted saying of Tertullian, and wrote in 1744: "Omnis patientia huiusmodi (i. e. supersti-

³¹ *Ibid.*, ad 17um.

tionis) est idololatria", ³² and that strict rule was underlying all the policy of the Church thenceforth.

The missionaries were constantly encountering local customs which apparently had political and religious aspects, and the Congregation of the Holy Office was called upon many times to issue rules for guidance in such matters as the morality of paying honors to white elephants in Siam, ³³ the custom of shaving the heads of boys and girls and of donating animals to rulers who would use them for superstitious purposes, ³⁴ the custom of doffing hats before idols, and the firing of cannons and firecrackers at the time of an army's departure. ³⁵ The general answer was always the same: "Non esse inquietandos, nisi publica opinione habeatur uti actus superstitiosus." The practical result was that the local Ordinary, in the last analysis, became the ordinary judge of many apparently superstitious customs. At least one Vicar Apostolic was corrected by Rome and the Holy Office, when he became too indulgent in allowing gifts to superstitious causes. ³⁶

Such things can be understood because there was always difficulty, even in the ordinary cases. When a subjective certitude is based on error, there arises that peculiar form of invincible ignorance which considers its own position as impregnable, and imagines every opposition to its viewpoint to be based on a pitiful and pitiable misunderstanding. "There is nothing more dangerous than a sincere man who is in error", and all the authority in the world cannot destroy some quasi-religious notions that possess just enough half-truths to make their positions take on a semblance of real and orthodox devotion. Perrone has a worthwhile comment, cautioning prudence in handling such matters:

The Church has always tried to correct every detestable corruption of religion. There is nothing in the world, however, which men have not abused at some time or another, or at least there is nothing in the world which they cannot abuse. It would be a stupid counsel, however, to abolish the thing itself, in order to wipe out every abuse which could arise from human imbecility or malice. ³⁷

³² *Collectanea*, n. 349 (Dec. 19, 1744).

³³ *Collectanea*, n. 1031 (Sept. 17, 1848).

³⁴ *Collectanea*, n. 1112 (Tunkin. Occident., June 27, 1855).

³⁵ *Collectanea*, n. 1031 *ut supra* and n. 1074 (Hu-Nan, March 31, 1852).

³⁶ S. C. S. Officii (Sutchuen.), Nov. 16, 1769 — *Collectanea*, n. 474.

³⁷ *Prælectiones Theologicae*, II, n. 106.

This is the same as saying that religion needs a guide and mentor, both to prevent the ruin of souls by misguided morals separated from sound dogmas, as well as to foster and nourish the fires of true devotion.

It is not easy to name the true rule and norm that must be used to keep religion free from superstition. Cardinal Newman analyzed the essential difference between the two, and he set up the conclusion that it was *love* which is the final and ultimate test to be used and applied, whenever there is need of judging acts or objects that seem to have some doubtful features about them.³⁸

At first blush, the rule and norm of Newman seems too ascetical to be practical, and too poetic to have any sense. One could imagine the predicament of a person trying to acquire objective certitude while in doubt about the fitness of an act of extraordinary or fantastic devotion, by examining and seeing whether it was inspired by love. In very truth, *love* seems to be the cause of most of the difficulties in superstitions, because it was the excessive love and devotion which inspired persons in the past to do all manner of silly things, thinking they were pleasing to God. The same impulsive instinct that would discard Newman's criterion would choose *obedience*, or *reason*, or *humility* as the true norm, proceeding on the theory that there must be obedience and subservience to the authorities of the Church when they place their ban or their approval on any devotion or cult.

As a matter of fact, Newman's rule and norm is safer and better than any of these others. A curate in a country parish may acquire certitude in doubtful matters by acquiescing fully and whole heartedly to the instructions returned by his local Ordinary, in response to his petition for guidance and counsel; in like manner also the Ordinary may acquire certitude by following the rules given him by the Holy See for his direction. In both of these instances, there is obedience that will guide in avoiding excesses and in abolishing fantastic devotions or practices. But if the question were pushed still further: "What is the de-

³⁸ *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, sermon XII, "Love, the Safeguard of Faith against Superstition", p. 222-250. Note that this sermon was delivered on May 21, 1839, while Newman did not enter the Catholic Church until six years later, in 1845.

terminant that the Holy See must use in order to ascertain the true and right mode of action?" (and that, after all, is the real and the only point at issue), the answer would have to be that "the Eye of Faith is Holiness, Dutifulness, or Love. . . however we word it. This *vera religiositas* is the discriminating principle." Being explained more at length, it resolves itself into manifestations of the great virtue of "religiousness", which externalizes itself at one time in the "pia voluntas vel affectio credendi", and at another time in the right sense of proportion and fitness and decency toward religious things. This innate religious "craving-for" and "recoiling-from" an act or an object is not a mere impulse or affection of the will alone, but rather the quick and eager externalization of a sound judgment of intellect, having due regard for the nature and the quality of the thing considered, the proper use of the emotional faculties, and the historical trend of legislation upon similar topics in the past. Ultimately, therefore, it rests upon the religious instinct of man as he obeys the best tendencies of his nature in loving God sanely, rationally and decorously.

This means not love precisely, but the virtue of religiousness. . . It causes the mind to recoil from. . . the assumption of divine power, though coming with ever so superhuman a claim, real or professed. And though there are cases where such a recoil is erroneous, as arising from partial views or misconceptions, yet on the whole, it will be found to be a correct index of the statement of the case, and safe direction for our conduct.

That, therefore, may be presumed as the basis for the solution of cases, whether the Congregation of Rites gives a solemn declaration from Rome, or a country curate resolves a doubt in his confessional. The personal devotion is guarded from error not only by actual Superiors but also by past legislation as well.

Canon Law has named the local Ordinaries and Bishops as the guides and judges of the legitimacy and fitness of devotional practices. The *Codex Iuris Canonici*, promulgated in 1918, has many laws "De Cultu Divino" (canons 1255 to 1321), and canon 1261 presents the laws of the Church on superstitions with one short paragraph that is a masterly abridgement of all former decrees, decisions and constitutions issued by the Holy See:

Let local Ordinaries see that the prescripts of the sacred canons be sedulously observed, and especially that no superstitious practice be introduced into the daily life of the faithful. Neither should anything be admitted which is alien to the Faith, foreign to ecclesiastical tradition, or having the appearance of shameful profiteering.³⁹

There is no doubt that this law focuses and centralizes all the duty of active and positive supervision upon the local Ordinary. There is nothing new in the canon, not even in the idioms used to indicate particular duties or specific abuses. Fundamentally, the law rests on the dogmatic fact that the Church is not an independent religious society of persons who are free to dictate their own manner and form of devotional cult, but rather a monarchical society that has the right and jurisdiction to govern and supervise all true manifestations of the religious instinct. Just as this very fundamental truth forbids and condemns private interpretation of the Holy Scriptures, so also does it forbid and condemn all improper and perverse manifestations of devotional practices, however strong may be the good faith and the spirit of piety that dictates them. It is the only logically correct and prudent manner of remaining orthodox in cult as well as in belief. Dogma without morals is hypocrisy; and moral practices without a sound dogmatic background soon degenerate into silly customs or futile legerdemain.

Gone are the days of the terrific penalties against sorcerers and all those who countenanced superstitious customs and habits. Excommunications and anathema in those days were not mere formalities, as is evidenced by the very words of the ancient laws: "projici ab Ecclesia", "pellantur ab Ecclesia", "perpetui exilii ergastulo religentur". There may not be the same laws today as those which Gregory made in his letters "Ad Ianuarium Episcopum", when he said:

We exhort you to work diligently against idolaters, soothsayers and diviners of superstitions. Give public sermons to the people against persons of this kind, and try to recall them from their sacrileges by reminding them of the threat of judgment both in this world and in the next. If you find them unwilling to correct themselves and to drop their vices, we wish you to continue your work with fervent zeal. If they are slaves, punish them *verberibus*

³⁹ Canon 1261, § 1. Locorum Ordinarii advigilent ut sacrorum canonum præscripta de divino cultu sedulo observentur, et præsertim, ne in cultum divinum sive publicum sive privatum aut in quotidianam fidelium vitam superstitiosa ulla praxis inducatur, aut quidquam admittatur a fide alienum vel ab ecclesiastica traditione absonum vel turpis quæstus speciem præferens.

cruciatibusque, and draw them toward correction; if they are free men, they are to be imprisoned in a place of decent but strict confinement, in order that corporal punishment may restore them to sanity of mind, after they have disregarded advice and warnings.⁴⁰

Nevertheless the present Code has a sanction that is within the power and discretion of the Ordinary. Canon 2325 says:

Whoever shall practice superstition or perpetrate a sacrilege should be punished by the Ordinary according to the gravity of the act. Particular penalties levied by the law against specific acts of superstition or sacrilege still remain intact.⁴¹

At present there is no specific penalty for any particular act of superstition apart from those already punished in the Code, but there have been warnings from the Holy See in the matter of Hypnotism and Magnetism, which became popular during the 19th century. The Church did not close the door to the furthering of scientific knowledge obtainable through the study of these strange and scientific forces, but at the same time the Church did forbid the employment of these things whenever they tended toward evil ends, or other ends that might become evil and harmful. The phenomena they produce are nature's things, and any attempts to make them more than that are wrong.⁴² The Congregation of the Holy Office found that there were "*deceptio omnino illicita*" and "*scandalum contra honestatem morum*", and for these reasons the Bishops were told to guard the faithful so that the "*dominicus grex defendatur ab inimico homine, depositum fidei sartum tectumque custodiatur, et fideles sibi crediti a corruptione morum præserventur*". The best proof that the Bishops were not negligent in the task assigned them by the Congregation lies in the fact that Magnetism and Mesmerism are practically dead. Mary Baker Eddy may have had a pitiful terror and fear of "*malicious Animal Magnetism*", but today there is hardly a person who follows her beliefs and her fears. Psychology has

⁴⁰ Cf. c. 10, C. XXVI, q. 5. The quotation is from the seventh volume of Gregory's Epistles, number 66: "*Ad Ianuarium Episcopum*."

⁴¹ *Qui superstitionem exercuit vel sacrilegium perpetraverit, pro gravitate culpæ ab Ordinario puniatur, salvis pœnis iure statutis contra aliquos actus superstitiosos vel sacrilegos.*

⁴² S. C. S. Officii, July 28, 1847 — *Collectanea*, n. 1018; litt. S. C. S. Officii, August 4, 1856 — *Collectanea*, n. 1128.

learned but little from all of these things, and medical experts say that their phenomena possess little therapeutic value, being in the same class as risky games played for amusement alone, rather than psychical remedies having effects of clinical value. ⁴³

Spiritualism also has fallen under the ban of the Church, not only because of its heresies but also because of its superstitions. The precise nature of the phenomena evoked by Spiritualists is not yet clearly known with any degree of universal acceptance. Spiritualists themselves have been embarrassed in attempting to reconcile all the fragmentary bits of "revelation" they have received in their seances, and even Catholics are not all in agreement upon the question of the actuality of such communication with the departed spirits. One school follows the "wholesale devil theory", ⁴⁴ while another goes toward the opposite extreme, almost holding the "nothing-but-trickery" theory. ⁴⁵ Père Mainage, O. P., has summarized the matter very dispassionately by saying that the Church has not pronounced upon the essential nature of Spiritualistic phenomena, but that, because diabolic agencies may *per accidens* intervene, the generality of the faithful are forbidden to take part in their seances and their practices. ⁴⁶

The common view seems to be that 95% of the phenomena are faked and fraudulent. The other 5%, however, seems so inexplicable that preternatural causes appear to be necessary for their explanation. This was the thought of the II Council of Baltimore in 1866, in decree n. 270: "Vix dubitandum videtur tamen quædam ex iis a satanico interventu repetenda, cum vix alio modo explicari possint."

Father Thurston, S. J., in his recent masterly book *The Church and Spiritualism*, warns that harm and danger are done to the Faith by those Catholic writers and authors who deny the objectivity and reality

⁴³ *Spiritualisme et Spiritisme*, by Surbled; O'Malley and Walsh, *Essays in Pastoral Medicine*.

⁴⁴ Raupert, *Modern Spiritism* (1912) and *The Dangers of Spiritualism* (1914).

⁴⁵ Liljencrants, *Spiritism and Religion*, 1918; De Heredia, *Spiritism and Common Sense*, 1922; Walsh, *Spiritualism a Fake*. In 1931, Father De Heredia published a new work which reveals that he has become inclined to believe that not all of it is faked. This contradicts his earlier views, and is titled: *Los Fraudes Espiritistas y los Fenomenos Metapsiquicos*.

⁴⁶ *La Religion Spirite*, p. 176.

of all Spiritualistic phenomena. He himself is in favor of the view that "Much of it is fake, but not all".⁴⁷ Neither does he think that the majority of it is trickery, either conscious or unconscious. He confesses that he has no definite explanation to propose, and expresses the opinion that "we must wait for a solution until much more evidence has accumulated than is available at present".⁴⁸

It is too much to hope that there will be no further revelations and conclusions drawn from a study of these things. In the meantime, it is rash, he says, to explain away real phenomena and spirit manifestation because they may happen to clash "with principles, or what are alleged to be principles, of mediæval psychology and eschatology". No one may speak securely and assuredly of the limitations and range of the activities of angels, demons and departed souls, notably those of the unbaptized (who, after all, form the vast majority of the human race).

Is it even certain that there are no other intelligent beings at any time in God's universe besides those three categories of angels, demons and human souls? I have no thought of affirming as a fact the possibility envisaged in this last question; I only ask, can we be quite sure?⁴⁹

Be that as it may, there can be no doubt about the practical duties of Catholics in these matters. The Church laws against attempted communications with the dead are all safe and sane, founded on experience with superstitious customs that do harm to souls. In 1917, a full assembly of the fathers in the Congregation of the Holy Office considered this question:

Is it lawful, either with or without a medium or hypnotism, to take part in any sort of spiritualistic manifestation or communication, even though they have the appearance of sincerity and piety, either by questioning the spirits, or by listening to answers received, or merely by attendance, even when a silent or explicit protest has been made that there is no desire to have any relationship with evil spirits?

The Congregation returned a negative answer to this general question, and the reply was ratified by the Holy Father.⁵⁰ Almost twenty years

⁴⁷ *The Church and Spiritualism* (1933), p. 8.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. XVII.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁰ *Acta Apostolicæ Sedis*, IX (1927), 268.

before that, the Holy Office had forbidden the evoking of the spirits by the practice of "automatic writing", by saying: "Uti exponitur, non licere." ⁵¹ It is never allowed, therefore, to consult a "medium" who will evoke spirits. There is danger in the attempt to have communication with perilous influences, and no protestation of innocent intention is able to extirpate all the malice that is inherent in the nature of the act. ⁵² The principles are well summarized by Father Thurston:

1. In the attempts to communicate with the dead, influences are encountered which are directly evil and malignant.
2. The communications are unreliable, so that it is "almost impossible to get away from an atmosphere of downright deception".
3. Systems of religious belief are expounded or assumed by the spirits which, while often mutually contradictory, are nearly always opposed to Catholic teaching.
4. Such pretended communications after eighty years have added nothing new to our knowledge, and have brought no benefit to mankind.
5. The menace to health, as well as to mental and moral sanity, is not inconsiderable. ⁵³

For all these reasons, especially the danger from evil and lying spirits, as well as the peril to the retention of the Faith, the Church places a salutary ban on Spiritualistic practices among the faithful. Particularly strong were the Fathers of the II Council of Baltimore (1866) in forbidding membership and cooperation in that superstitious belief. The generality of Moralists states that the presence of scandal or the danger of perversion will make cooperation with these rites gravely sinful; but if on the other hand, a person would attend one of these seances out of curiosity, and take no active part in the rites, he could hardly be called guilty of grave sin, all things else being equal. ⁵⁴ At the same time, the Church allows the experimental study of psychical facts whenever the presence of suitable and sufficient causes justify permission to investigate their character and nature.

⁵¹ *Analecta Ecclesiastica*, VI (1898), 187. Pope Leo XIII approved this.

⁵² Genicot, *Institutiones Theologiæ Moralis*, I, n. 270.

⁵³ *The Church and Spiritualism*, p. 85-86.

⁵⁴ Genicot, *Institutiones*. . . , I, n. 270.

Thus carefully does the Church guard the souls of men. She knows the religious cravings of the human heart, because She has seen twenty centuries of mankind working out its religious destiny. The charge that Saint Paul gave to Timothy is still the guiding spirit of the Church in its attitude toward uprightness in cult and practice: "Be instant in season, out of season: reprove, entreat, rebuke in all patience and doctrine" (II Timothy, 4:2). Because the Church has always done that in safeguarding the uprightness of belief and its externalization, right well has She merited the fond title: "Alma Mater Ecclesia."

Eugene A. DOOLEY, o. m. i., j. c. d.

Oblate Scholasticate,
Catholic University,
Washington, D. C.

La valeur économique

Aucun économiste n'a pu tourner la question de la valeur, et les explications les plus diverses en ont été données selon que le point de départ différent a plus ou moins influencé la solution: valeur-travail pour Smith, Ricardo et Marx qui se sont occupés surtout du mécanisme économique, ou valeur-coût de reproduction pour Carey et Ferrara; valeur-service rendu pour Bastiat qui y a cherché, comme dans toute l'économie, l'une des harmonies de la mécanique sociale; résultat du jeu de l'offre et de la demande, phénomène démographique pour Malthus; valeur-utilité enfin pour presque toutes les écoles modernes.

On a, semble-t-il, épuisé tous les aspects du problème, depuis la théorie du travail qui cristallisait la valeur dans les objets, jusqu'à la théorie subjective qui fait de la valeur un produit de notre pensée, un reflet de notre esprit sur les choses.

Exposer et discuter brièvement les théories les plus caractéristiques et analyser ensuite plus en détail la notion de valeur économique d'après la philosophie traditionnelle est le but du présent article.

I — LES DIFFÉRENTES THÉORIES DE LA VALEUR

LA VALEUR-TRAVAIL.

ADAM SMITH (1723-1790), dans son célèbre ouvrage *The Wealth of Nations*, au cours de son étude sur les facteurs de la prospérité des peuples, fut amené tout naturellement à considérer la question de la valeur. Vivant dans une société où le travail est divisé, chacun a besoin de se procurer en échange de ce qu'il produit lui-même les fruits du travail

d'autrui.¹ Or, tout échange suppose la capacité d'un bien d'en procurer d'autres: ce pouvoir d'acquisition des biens est leur valeur d'échange.² C'est de la valeur d'échange des biens que Smith va donc s'occuper et il a soin tout d'abord de la distinguer de la valeur d'usage qui n'est que l'utilité d'un bien.³ Ces deux valeurs, pour lui, sont irréductibles, de sorte qu'il arrive que certaines choses qui sont d'une très grande utilité n'ont pas de valeur d'échange, et inversement, il y a des biens qui ont une très haute valeur commerciale et qui ne sont presque d'aucune utilité.⁴

Mais le but de Smith est d'étudier le phénomène social du commerce; il laisse donc de côté la valeur d'usage et ne s'occupe que de la valeur d'échange.

Pour qu'un échange puisse s'établir, il faut que les marchandises échangées soient d'égale valeur. La première question qui se pose est celle-ci: comment connaître la valeur des biens pour les comparer?—question de la mesure du prix réel des choses.⁵

Mais où trouver une mesure absolument stable? Sur nos marchés? Mais les prix du marché (market price) sont soumis à de si multiples influences et la monnaie qui les exprime change si fréquemment! Il faut à Smith une mesure « qui permette d'apprécier et de comparer la valeur des marchandises en tous temps et en tous lieux ». ⁶

Or, une seule chose est restée la même à travers tous les âges et sur tous les points du globe: le travail. Sa valeur nominale a pu varier, sa valeur réelle n'a pas changé; « des quantités égales de travail sont toujours et partout de la même valeur pour l'ouvrier », car « il a dû sacrifier la même somme de repos, de liberté et de bonheur ». ⁷ C'est pour-

¹ *The Wealth of Nations*, London, 1926, I, ch. 4, p. 19.

² *Loc. cit.*, I, ch. 4, p. 25: « The power of purchasing other goods which the possession of that object conveys. . . may be called. . . value in exchange. »

³ *Loc. cit.*, I, ch. 4, p. 24-25: « The word value. . . has two different meanings, and sometimes expresses the utility of some particular object, and. . . may be called « value in use ».

⁴ *Loc. cit.*, I, ch. 4, p. 25: « The things which have the greatest value in use have frequently little or no value in exchange; and, on the contrary, those which have the greatest value in exchange have frequently little or no value in use. »

⁵ *Loc. cit.*, I, ch. 4, p. 24-25: « I shall endeavour to show, first, what is the real measure of this exchangeable value, or, wherein consists the real price of all commodities. »

⁶ *Loc. cit.*, I, ch. 5, p. 29.

⁷ *Loc. cit.*, I, ch. 5, p. 28: « Equal quantities of labour, at all times and places, may be said to be of equal value to the labourer. . . he must always lay down the same portion of his eases, his liberty, and his happiness. »

quoi aussi on a toujours payé cher ce qui a demandé beaucoup de travail, alors que les productions faciles se vendaient bon marché. ⁸

La mesure alors de ce travail, comment l'apprécier ? Comment évaluer et exprimer par quelque chose de concret ces heures de repos et de bonheur sacrifiés ? Smith propose le froment dont les prix expriment plus exactement la valeur réelle. C'est le pain surtout qui fait vivre l'ouvrier, qui lui permet de travailler : ainsi le froment reflète en quelque sorte la stabilité du travail lui-même ; sa culture n'a demandé ni plus de peine ni moins depuis les premiers âges de la civilisation jusqu'à nos jours. ⁹

C'est donc du travail que nous échangeons sous forme de froment ; c'est du travail qu'ont échangé nos ancêtres dans les forêts vierges ; c'est encore du travail que nous échangeons sous notre monnaie et nos marchandises. ¹⁰

Mais il y a travail et travail. Il y a la dure besogne du mineur et l'occupation facile du commissionnaire. Smith ne pouvait omettre la considération de la nature des différentes espèces de travail : « Il faut compter aussi l'augmentation de fatigue que certains travaux plus durs requièrent ; et de la sorte le fruit d'une heure de travail dur pourra valoir le fruit de deux heures d'un travail ordinaire. » ¹¹ Il faut en dire autant des travaux qui demandent un degré supérieur d'habileté et une longue préparation ; car si maintenant l'ouvrier s'en acquitte facilement, il a

⁸ *Loc. cit.*, I, ch. 5, p. 29 : « Labour alone... never varying in its own value, is alone the ultimate and real standard by which the value of all commodities can at all times and places be estimated and compared. It is their real price; money is their nominal price only. » *Ibid.* : « At all times and places that is dear which it is difficult to come at, or which it costs labour to acquire; and, that cheap which is to be had easily or with very little labour. »

⁹ *Loc. cit.*, I, ch. 5.

¹⁰ *Loc. cit.*, I, ch. 6, p. 41-42 : « If among a nation of hunters, for example, it usually costs twice the labour to kill a beaver which it does to kill a deer, one beaver should naturally exchange for or be worth two deers. It is natural that what is usually the produce of two days' or two hours' labour, should be worth double of what is usually the produce of one day's or one hour's labour. » *Ibid.* : « That money or those goods indeed save us this toil. They contain the value of a certain quantity of labour which we exchange for what is supposed at the time to contain the value of an equal quantity. » (I, ch. 5, p. 26.)

¹¹ *Loc. cit.*, I, ch. 6, p. 42 : « If the one species of labour should be more severe than the other, some allowance will naturally be made for this superior hardship, and the produce of one hour's labour in the one way may frequently exchange for that of two hours' labour in the other. »

droit à se faire payer pour la peine qu'il a eue avant d'arriver au point de perfection professionnelle qu'il a atteint.¹²

Si l'on objecte qu'il y a la terre et les capitaux engagés qui sont les coopérateurs de l'ouvrier et qui par conséquent sont comme lui des sources de valeur, Smith répond que « le travail mesure la valeur non seulement de cette partie du prix qui se résout en travail, mais aussi de celle qui se résout en droit de fermage (rent) et intérêt du capital (profit) ».¹³ Fermage et intérêt apparaissent comme des déductions faites au travail: « L'ouvrier doit ainsi donner une partie du fruit de son travail au propriétaire du capital. »¹⁴

D'une façon générale on pourra donc dire que, pour Smith, toute valeur en dernière analyse se résout en travail. Lorsqu'il affirme que la valeur réelle de toutes les parties constituantes du prix se mesure par la quantité de travail que chacune d'elles peut acheter ou commander,¹⁵ il faut noter que le travail acheté ou commandé correspond au travail que représentent les denrées données en échange; car tout commerce se fait à égalité des valeurs. Ainsi une chose coûte le travail qu'il faut pour l'obtenir; elle vaut le travail que sa possession épargne.¹⁶

C'est donc bien au travail que toute valeur se réduit: « Labour. . . it appears evidently, is the only universal, as well as the only accurate measure of value. . . at all times and at all places. » (*Loc. cit.*, I, ch. 5, p. 32.)

¹² *Loc. cit.*, I, ch. 6, p. 42: « If the one species of labour requires an uncommon degree of dexterity and ingenuity, . . . the superior value of their produce may frequently be no more than a reasonable compensation for the time and labour which must be spent in acquiring them. »

¹³ *Loc. cit.*, I, ch. 6, p. 44: « Labour measures the value not only of that part of price which resolves itself into labour, but of that which resolves itself into rent, and of that which resolves itself into profit. »

¹⁴ *Loc. cit.*, I, ch. 6, p. 43: « The whole produce of labour does not always belong to the labourer. He must in most cases share it with the owner of the stock which employs him. » *Ibid.*, I, ch. 8, p. 58: « Rent makes the first deduction. . . Profit makes a second deduction from the produce of the labour which is employed upon land. The produce of almost all other labour is liable to the like deduction of profit. »

¹⁵ *Loc. cit.*, I, ch. 6, p. 44: « The real value of all the different component parts of price, it must be observed, is measured by the quantity of labour which they can, each of them, purchase or command. »

¹⁶ Cf. Petit, *Etude critique des différentes Théories de la Valeur*, p. 49-50, cité par Turgeon, *La Valeur*, I, études, p. 38, Paris, 1925.

DAVID RICARDO (1778-1823) commence par distinguer, comme Smith, entre valeur d'usage et valeur d'échange. La valeur d'usage qui n'est que l'utilité est supposée comme donnée chaque fois qu'on parlera de valeur. L'utilité est essentielle à la valeur, car enfin, on n'échangera jamais que des choses qui peuvent nous procurer un certain avantage.¹⁷ Mais l'utilité ne constitue pas la valeur d'échange; elle ne peut pas non plus la mesurer, car elle est variable, elle dépend de l'estimation subjective de chacun et change avec les individus. Il est donc impossible de comparer les choses entre elles d'après leur valeur d'usage, si chacun la juge à sa manière.¹⁸ Sources et mesures de la valeur commerciale sont la rareté des biens et le travail nécessaire pour les produire.¹⁹ Et voici comment.

Les biens économiques peuvent être répartis en deux catégories selon qu'ils sont oui ou non reproductibles à volonté. Si non, leur valeur dépend uniquement de leur rareté. Ricardo essaie de prouver par des exemples (peintures rares, statues, vins de qualité) que «la valeur de cette catégorie de biens est absolument indépendante de la quantité de travail que leur production a nécessitée autrefois, et qu'elle varie avec les ressources et le goût de ceux qui désirent les posséder».²⁰

Quant aux biens de la seconde catégorie, ceux reproductibles à volonté, leur valeur est déterminée par le travail que demande leur production.²¹ Ricardo n'accepte pas comme mesure de la valeur la quantité de travail qu'on peut acheter ou commander. Cette quantité suit les fluctuations de l'offre et de la demande. Le travail que Ricardo pose comme source et mesure de valeur est le *travail employé* à la production de la

¹⁷ Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, London, 1926, ch. 1, sec. 1, p. 5: «Utility then is not the measure of exchangeable value, although it is absolutely essential to it. If a commodity were in no way useful, in other words, if it could in no way contribute to our gratification, it would be destitute of exchangeable value, however scarce it might be, or whatever quantity of labour might be necessary to procure it.»

¹⁸ *Op. cit.*, ch. 32, p. 292: «Value in use cannot be measured by any known standard; it is differently estimated by different persons.»

¹⁹ *Op. cit.*, ch. 1, sect. 1, p. 5: «Possessing utility, commodities derive their exchangeable value from two sources: from their scarcity, and from the quantity of labour required to obtain them.»

²⁰ *Op. cit.*, ch. 1, sect. 1, p. 6: «There are some commodities, the value of which is determined by their scarcity alone... some rare statues, pictures... wines of a particular quality... Their value is wholly independent of the quantity of labour originally necessary to produce them.»

²¹ *Op. cit.*, ch. 1, sect. 1, p. 6-7: «The comparative quantity of labour expended on each (commodity) is really the foundation of the exchangeable value of all things, excepting those which cannot be increased by human industry.»

denrée. Il ne faudrait pas, comme l'a fait Smith, chercher une expression concrète, tangible et stable qui rendrait la comparaison des valeurs plus aisée. Dans la culture même du froment que proposait Smith, il y a le facteur terre et le facteur procédé technique, lesquels changent avec les régions et les temps. Et ceci vaut pour toutes les denrées: leur production ne demande pas toujours la même quantité de travail; or la valeur suit le travail. ²²

Ce travail est toujours le *travail effectif maximum*: « C'est le travail maximum du producteur le moins favorisé, travaillant dans les conditions les plus désavantageuses, qui détermine la valeur des marchandises. » ²³ Ainsi, par exemple, le prix du pain est donné par le boulanger qui travaille aux frais les plus élevés. Car, comme tous les autres, il doit couvrir ses dépenses. Tant qu'il peut écouler sa marchandise, c'est le prix fixé par lui qui est adopté par tous les autres concurrents. Mais si le besoin diminue ou que les concurrents, par une production intensifiée, arrivent à satisfaire pleinement les besoins de la consommation, chacun baissera les prix; car les demandes seront inférieures à l'offre et chacun essaiera de les attirer. Les producteurs qui ne rentrent plus dans leurs frais sont par le fait même évincés de la concurrence. ²⁴

Comme l'exemple le suggère, il peut y avoir dans une même industrie des méthodes de travail plus ou moins parfaites, et par conséquent pour le même genre de productions, il y aura plus ou moins de travail. Mais alors, quel est le procédé employé qui exigera la somme de travail la plus grande? Et ce procédé une fois connu, comment comparer, pour en connaître la valeur relative, le travail maximum d'une industrie au travail maximum d'une autre?

Ricardo résout le problème en adoptant la *quantité de travail* comme terme de comparaison. C'est la durée d'un travail qui en exprimera la

²² *Op. cit.*, ch. 1, sect. 6, p. 27.

²³ *Op. cit.*, ch. 2, p. 37: « The exchangeable value of all commodities, whether they be manufactured, or the produce of the mines, or the produce of land, is always regulated, not by the less quantity of labour that will suffice for their production under circumstances highly favourable, and exclusively enjoyed by those who have peculiar facilities of production; but by the greater quantity of labour necessarily bestowed on their production by those who have no such facilities; by those who continue to produce under the most unfavourable circumstances, the most unfavourable under which the quantity of produce required renders it necessary to carry on the production. »

²⁴ *Op. cit.*, ch. 2, p. 37.

valeur; car plus un travail se prolonge, plus il devient pénible. Question de déterminer la valeur: question de tirer sa montre. Les différences de nature n'importent pas: « On aura tôt fait de préciser d'une façon suffisante pour la vie pratique la valeur du travail pour chaque genre de manufactures. »²⁵

Le capital employé dans la production des marchandises se résout lui-même en travail; travail dépensé dans sa constitution. Ainsi donc, dans le capital, c'est encore l'homme qui travaille en ce sens que le capital, étant le résultat du travail de l'homme, est du travail humain accumulé, cristallisé. Sans capital nous avons l'effort actuel; dans le capital, l'effort accompli.²⁶ Si une quantité quelconque de denrées produites à la fois par la machine et la main-d'œuvre est de moindre prix que la même quantité produite par du travail uniquement, c'est que dans la construction de la machine on a employé moins de travail que n'en aurait demandé la fabrication sans elle de la même quantité de marchandises.

La rente ne saurait être une cause de la valeur; elle en est plutôt le résultat, puisqu'elle est le fait des producteurs privilégiés par rapport aux autres moins favorisés et moins bien outillés. Car ce sont ces derniers qui déterminent le prix du marché, ce qui fait que la condition avantageuse des autres, leur permettant de produire moins cher, est pour eux la source d'un bénéfice supplémentaire: la rente.²⁷ Si Ricardo admet encore l'influence du taux du salaire et de l'intérêt des capitaux, il ne s'agira là pour lui que d'une influence accessoire qui n'ébranlera en rien de la valeur.

KARL MARX (1818-1883) dépasse la thèse ricardienne en affirmant que le travail non seulement est la mesure et la cause efficiente de la conception initiale du travail employé comme fondement et mesure toute valeur, mais qu'il en est la substance même.²⁸ Il écarte dès le début

²⁵ *Op. cit.*, ch. 1, sect. 2, p. 11-12.

²⁶ Ricardo, *op. cit.*, ch. 1, sect. 3, p. 13: « Without some weapon, neither the beaver nor the deer could be destroyed, and therefore, the value of those animals would be regulated, not only by the time and labour necessary to their destruction, but also by the time and labour necessary for providing the hunters capital, the weapon by the aid of which their destruction was effected. »

²⁷ Ricardo, *op. cit.*, ch. 2, p. 38.

²⁸ Marx, *Das Kapital*, Stuttgart, 1922, I, ch. 1, p. 6: « Arbeit, welche die Substanz der Werte bildet. »

la valeur d'usage, l'utilité des choses, fondée sur leurs propriétés physiques et chimiques.²⁹ Car l'utilité ne saurait expliquer la valeur d'échange. En effet, il faut que dans tout échange il y ait un élément identique et commun qui permette de rapprocher deux produits, de les comparer et de les échanger à égalité de valeur. Or, l'utilité des biens n'est pas cet élément commun, puisque c'est précisément comme ayant des propriétés différentes qu'on les échange. Ce qui seul est commun à tous les biens, c'est le travail qui les a produits.³⁰ Par le fait même qu'on rejette l'utilité propre de chaque marchandise on exclut les formes particulières de travail. Un travail, en effet, diffère d'un autre parce qu'il s'exerce sur une matière de différente nature ou qu'il a pour but la réalisation d'objets divers. Le travail du forgeron n'est pas le même que celui du menuisier, parce que l'un travaille le fer et l'autre le bois, parce que l'un veut faire une grille et l'autre un meuble.

Or, le rejet des différences de qualité dans les objets entraîne celui des différences de forme dans le travail, et il ne reste que le travail humain tout court. Et c'est ce travail humain qui, commun à toutes les denrées, leur confère la valeur selon qu'elles en contiennent une quantité plus ou moins grande.³¹

Il ne faudrait donc pas comparer les propriétés des biens pour en apprécier la valeur relative; car, « en tant qu'un bien a la valeur d'échange il ne contient pas un atome de valeur d'usage ». ³² « Comme valeurs, toutes les marchandises ne sont que du travail humain coagulé, du travail cristallisé. » ³³

²⁹ *Ibid.*, p. 4.

³⁰ *Ibid.*, p. 5: « Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualitaet, als Tauschwerte koennen sie nur verschiedener Quantitaet sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert. »

³¹ Marx, *op. cit.*, I, ch. 1, p. 6: « Mit dem nuetzlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nuetzliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten? . . . all zusamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt, schlechthin menschliche Arbeit. »

³² Marx, *op. cit.*, I, ch. 1, p. 5: « Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualitaet, als Tauschwerte koennen sie nur verschiedener Quantitaet sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert. »

³³ Marx, *op. cit.*, I, ch. 1, p. 6: « Als Werte sind alle Waren nur bestimmte Massen festgeronnener Arbeitszeit. . . Arbeitsprodukte: eine blosse Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit. . . Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte, — Warenwerte. »

La mesure des valeurs est toute trouvée. Si comme valeurs les marchandises ne sont que du travail cristallisé, on mesurera la quantité de travail nécessaire à les produire, quantité qui trouve son expression dans la durée. Marx entend ici la durée moyenne, le temps requis pour un travail d'allure moyenne et d'intensité normale: le *temps social*. Les différences individuelles ne doivent pas être considérées, car il s'ensuivrait que plus un ouvrier serait paresseux et lent, plus les produits de son travail auraient de la valeur.

Quant aux travaux qui requièrent un effort plus grand, une application plus intense et plus soutenue, les *travaux qualifiés* (potenziert, erhoeht, multipliziert), ils sont soumis à la même mesure que le *travail simple*, ordinaire (einfach), mais une même durée de travail qualifié contient plusieurs unités de temps de travail simple, de sorte qu'une quantité moindre de travail qualifié équivaudra à une quantité plus grande de travail ordinaire.³⁴

Le corollaire de la plus-value que Marx a tiré de sa théorie aidera à mieux comprendre les principes exposés jusqu'ici. Le capitaliste, en vendant une marchandise qui a demandé six heures de travail, la vend d'après sa valeur réelle, c'est-à-dire à sa valeur des six heures de travail moyen, matérialisé en elle. Mais il ne paye à l'ouvrier qu'un salaire qui équivaut à l'énergie physique, dépensée pendant ces six heures de travail. La valeur de cette énergie physique est déterminée comme la valeur d'une marchandise quelconque: d'après la quantité de travail nécessaire pour la produire; autrement dit, la valeur de l'énergie humaine dépensée est mesurée par le travail employé dans la fabrication des aliments qui l'ont fournie. Il en est de l'homme comme de n'importe quelle machine: nous la chauffons assez pour en obtenir le rendement voulu, et nous déterminons la valeur du charbon à brûler d'après le travail des mineurs qui l'ont arraché à la terre.

Mais l'homme qui travaille produit toujours plus de valeur qu'il n'en consomme; la quantité de travail nécessaire pour sa subsistance est toujours inférieure à la quantité de travail qu'il est capable de fournir. Le travail consommé sous forme d'aliments est exprimé par le salaire

³⁴ Marx, *op. cit.*, I, ch. 1, p. 18.

que le patron paye à l'ouvrier; le travail fourni par celui-ci est exprimé par le prix de vente du produit fabriqué. Or ce prix de vente, toujours supérieur au salaire payé, revient au patron. La différence, le patron la retient: elle constitue une plus-value que l'ouvrier abandonne au patron par un surplus gratuit de travail.³⁵

Si le travail actuel est le seul facteur de la valeur, le capital est de soi stérile, mort. Le capital liquide, variable, dont l'ouvrier reçoit une partie en paiement, est vivifié et fécondé par le travail qu'il permet à l'ouvrier de fournir; mais le capital solide et constant (machines, usines, etc.) ne saurait reproduire à mesure qu'il s'use et se consume que sa propre valeur: la valeur du travail cristallisé en lui. Il sera juste qu'on retrouve cette valeur dans les objets fabriqués, mais rien de plus.³⁶

*Critique des théories de Smith-Ricardo-Marx, relatives
à la valeur-travail.*

Smith a vu dans le travail surtout la mesure des valeurs, Ricardo l'a érigé en mesure et en fondement, Marx y a vu la substance même de toute valeur économique. Il importe de confronter les théories relatives au travail, ramenées ainsi à leurs chefs principaux, avec la réalité des faits; il nous faut étudier comment le travail a pu être proposé comme élément constitutif et cause, et sinon, au moins comme étalon de mesure de la valeur.

Le travail est-il l'élément constitutif de la valeur? Il faudrait, dans l'affirmative, que la même quantité de travail ait toujours pour effet la même quantité de valeur. La cause entraîne l'effet. Je connais d'avance, dans une combinaison chimique, la masse du composé résultant des quantités additionnées des éléments constituants. Si donc le travail constitue la valeur, en est la propre substance comme le voulait Marx, comment se fait-il que des travaux égaux produisent des valeurs parfois très inégales? Avec le même travail et peut-être moins, un artiste produira un

³⁵ Marx, *op. cit.*, III, ch. 5, p. 133-153. *Ibid.*, III, ch. 5, p. 148: « Arbeit, Ware von besonderem Gebrauchswert, Quelle von Wert zu sein und von mehr Wert als sie selber hat. »

³⁶ Marx, *op. cit.*, III, ch. 5, p. 148.

chef-d'œuvre de grand prix alors qu'un barbouilleur ne produira qu'une peinture sans valeur. Il y a le fait des augmentations de valeur sans travail nouveau: ces hausses décevantes de marchandises déjà existantes comme on s'en souvient du début de la grande guerre. On sait que le vin du Vésuve vaut plus que n'importe quel cru d'Italie, sans que sa culture demande un surcroît notable de travail. Un arbre une fois planté acquiert sa valeur avec les années, à mesure que ses fruits deviennent plus abondants, sans nouvelle intervention du jardinier. Le vin vieux se vend plus cher que le nouveau, et il n'a fallu que le laisser dormir au fond d'une cave. Tous les vieux verres peints de nos musées, les instruments tordus et rouillés, les statues brisées, les fresques à demi effacées qui y sont recueillies: comment dire que le travail en fait la valeur? Et inversement au mouvement des hausses, il y a les baisses ruineuses qui font vendre à perte plus d'un marchand acculé à la faillite.

Aussi bien que du travail, on dirait donc du temps et de la nature qu'ils constituent la valeur d'un bien. On le dirait encore de mille circonstances autres que le travail. On établit une station de chemin de fer: aussitôt le prix des hôtels voisins monte. On découvre le procédé de la fabrication du papier: du coup les chiffons ont un prix. On trouve une plante qui prend dans une terre réputée stérile: et voici que les champs en friche se vendent au mètre carré. L'influence de ces causes sur la valeur montre que même pour les biens reproductibles à volonté, ce n'est pas le travail qui est cause de leur valeur, mais bien leur utilité, avec laquelle la valeur monte, à la suite de laquelle aussi elle descend.

La chose était trop évidente pour que Smith, Ricardo et Marx ne s'en fussent pas rendu compte. Tous les trois supposent l'utilité. Smith concède que la nature travaille avec l'homme et produit la valeur aussi bien que les ouvriers les plus chers.³⁷ Ricardo affirme qu'une chose sans utilité n'aurait aucune valeur d'échange quelle que fût la quantité du travail qu'elle eût pu demander. La valeur des monopoles dépend uniquement de leur rareté.³⁸ Pour Marx, « un objet qui ne serait bon à quelque usage est sans valeur ; le travail que contient un objet inutile a été inu-

³⁷ *The Wealth of Nations*, II, ch. 5.

³⁸ *Principles*. . . , ch. 1, sect. 1, p. 5-6.

tile lui aussi, il ne peut compter comme travail et ne possède aucune valeur ». ³⁹

Qu'est-ce à dire, sinon que ce qui constitue la valeur d'un bien n'est pas le travail comme tel, le travail qui y a été matérialisé, mais plutôt *l'utilité* que les choses ont pour nous, les avantages qu'elles nous confèrent? Et si le travail appliqué à une chose inutile est sans valeur, n'est-on pas forcé de dire que c'est l'utilité de ce bien qui donne la valeur au travail lui-même, vu que sans elle il n'en posséderait pas? Ne faut-il pas plutôt expliquer la valeur du travail par la valeur du produit qui a été sa raison d'être et « sans lequel le travail ne serait pas du travail et ne posséderait aucune valeur » ?

Le tort radical de ces économistes a été de séparer la valeur d'usage de la valeur d'échange, ce qui leur a fermé dès le début le seul chemin de la solution. Ils n'ont pas assez vu que la seconde n'était pas essentiellement différente de la première, qu'elle n'en était que le prolongement social, que la valeur d'usage enfin est le soutien et le principe même de la valeur d'échange. Si en effet les hommes n'avaient pas des besoins à satisfaire, jamais un marché ne serait conclu. On n'achèterait rien, on ne ferait pas de commerce. C'est précisément parce que chacun voit dans la denrée qu'il achète l'utilité qu'elle aura pour lui, sa valeur d'usage donc, qu'il se la procure. La valeur d'usage est par conséquent partie constituante de la valeur d'échange.

Smith et Ricardo, surtout préoccupés de mesurer la valeur, ne l'ont observée que sur le marché, ils n'ont vu que l'échange, la vente et l'achat: ils ont oublié d'accompagner l'acheteur jusque chez lui.

Cette valeur d'usage, ces utilités qu'ils laissent de côté parce que variables à l'infini avec les individus, ils n'ont pas assez compris qu'elles constituent, en s'additionnant, l'utilité générale, l'utilité sociale, l'estimation individuelle influant toujours sur l'estimation commune. Cette détermination de la valeur d'échange par la valeur d'usage personnelle est même très manifeste pour les objets rares où l'estimation commune fait défaut. Ricardo l'a concédé: « Leur valeur varie avec les ressources et les

³⁹ *Das Kapital*, I. Absch., I. Kap., S. 8 (edit. cit.): « Kein Ding kann Wert sein ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzles, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzles, zaehlt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert. »

goûts de ceux qui désirent les posséder. »⁴⁰ Mais il n'a pas assez noté qu'en économie la *rareté est relative au besoin*; que tous les biens, reproductibles à volonté ou non, sont rares en ce sens qu'ils existent en quantité inférieure aux nécessités, et que par conséquent la distinction alléguée est sans fondement. Les uns et les autres sont des biens rares, sans quoi ils ne seraient pas des biens économiques. Tout le but de l'économie est précisément de proportionner les richesses aux besoins; elle s'occupe des biens parce qu'il faut les produire selon les nécessités communes. Si l'abondance régnait pour une catégorie de richesses, l'économie cesserait de s'en occuper. Ces biens deviendraient des biens libres.

Il n'y a donc entre les objets reproductibles et non reproductibles qu'une différence de degré; question de plus ou de moins; et on ne voit pas pourquoi on admettrait deux principes de valeur complètement différents pour des marchandises dont la condition économique est la même.

Marx enfin a singulièrement forcé la note en écrivant que c'est l'ouvrier seul qui crée la valeur. Quelle est l'industrie qui pourrait se passer de capitaux, de machines, de matières premières? Est-il tout à fait injuste de concéder une rétribution à l'entrepreneur en raison des soucis qui lui pèsent, de l'énergie et de la décision dont il a besoin pour ses entreprises, de la somme de travail enfin qu'il fournit lui-même? Des quantités d'argent considérables ne sont-elles pas nécessaires pour faire face à tous les risques d'une industrie? Et si donc le capital fixe, les usines, les machines sont de leur nature stériles, pourquoi donc les a-t-on multipliés presque à l'infini, vu que, dans la supposition de Marx, il eût été de l'intérêt des entrepreneurs de les diminuer pour embaucher le plus d'ouvriers possible?

« Prétendre, comme l'a fait Karl Marx, que le capital est du travail mort qui se vivifie et s'engraisse aux dépens du travail vivant de l'ouvrier, est une erreur et une duperie. Sans doute le capital est inactif par lui-même; mais sans son aide la main-d'œuvre le serait tout autant. Mais en une coopération nécessaire ils deviennent productifs. Le travail et le capital sont comparables à l'électricité négative et à l'électricité posi-

⁴⁰ Ricardo, *op. cit.*, ch. 1, sect. 1, p. 6.

tive: séparément elles sont dépourvues d'action; associées et combinées elles nous donnent force, mouvement, lumière et chaleur. »⁴¹

Pour Ricardo, ce qui l'a induit en erreur c'est son point de départ. Il a voulu surtout, comme Smith, mesurer la valeur. Et peut-être avous-nous tort de trop faire chercher à nos économistes ce dont ils n'ont pas voulu s'occuper tout d'abord. Voyons donc si le travail, qui ne saurait être la cause, le fondement, voire la propre substance de la valeur, voyons si au moins il peut en être *la mesure*.

Nous pouvons considérer le travail sous son double aspect d'*intensité* et de *durée*. On ne saurait réduire ces deux aspects l'un à l'autre et Ricardo, en affirmant que plus un travail se prolonge plus il devient pénible, a admis d'autre part que les travaux ont leur caractère spécial dans chaque manufacture.

Prendre l'*effort* que doit fournir un ouvrier, la peine qu'il doit se donner, ce serait se servir de jalons mobiles pour arpenter un terrain. Cet effort en effet varie avec les individus, avec le tempérament, la constitution physique et morale de chacun. L'énergie musculaire n'est pas la même d'un ouvrier à l'autre. Le travail manuel n'est pas de même nature que le labeur intellectuel, et alors comment les comparer? Les genres de travaux changent avec les métiers; le technicien ne travaille pas comme le laboureur. Tel travail est lié à des risques spéciaux, tel autre est méprisé par l'opinion: autant de facteurs qui influent sur la peine qu'un labeur comporte. Autrement est pénible le travail sous le soleil de Cayenne que dans nos pays tempérés. Le travail de l'enfant n'est pas celui de l'homme mûr. Et s'il n'est donc pas possible de comparer entre eux les efforts fournis par les employés d'une même manufacture, comment trouver la mesure commune des travaux de caractère différent? Dire comme Ricardo que l'opinion générale et la pratique ont résolu le problème, équivaut à une abdication devant la difficulté. Affirmer que les différences personnelles ne sont d'aucune importance économiquement parlant, c'est concéder que l'effort n'est pas la mesure qu'on pensait chercher.

Aussi nos économistes ont-ils eu recours au *temps*. Pour Ricardo le temps absorbe plus ou moins la question de la peine, un travail étant

⁴¹ Turgeon, *La Valeur*, II, études, Paris, 1927, p. 105.

d'autant plus pénible qu'il est plus prolongé. Mais ne dit-on pas aussi que c'est le commencement qui est le plus difficile; n'est-ce pas un fait d'expérience que le travail, une fois l'habitude prise, comporte une joie toujours plus grande; et n'est-il pas vrai que la peine s'évanouit à mesure que la fin approche, qu'on respire par avance l'air de la délivrance, comme au sortir d'un tunnel on jouit par anticipation des lueurs du plein jour entrevu?

L'heure sociale moyenne, que Marx entendait alléguer comme mesure commune, comment la voulait-il déterminer? Comment surtout aurait-on évalué le travail qualifié, le travail supérieur, comment Marx aurait-il pu lui appliquer la mesure du travail simple et ordinaire? Et n'est-ce pas faire tort à l'ouvrier le plus productif que de le rétribuer comme le paresseux d'après le temps social que les deux ont passé à l'atelier? La solution de Marx est une solution d'autorité, une solution de force; elle serait imposée par un règlement, mais elle ne saurait être considérée comme scientifique, conforme à la nature des choses, dégagée par l'observation de la réalité des faits.

L'expérience enfin est là pour nier que la réduction de la main-d'œuvre entraîne la baisse des valeurs, même si d'autre part, grâce aux machines, la production reste la même, et la provision de denrées par rapport aux besoins, identique. Le prix des articles de monopole peut rester le même, le producteur dût-il perfectionner son outillage au point de produire en un tour de main; tant que la quantité de ces articles reste la même sur les marchés et que les besoins de la consommation n'ont pas changé, les articles gardent leur valeur de monopole sans aucune modification.

Quant à la solution du problème de la valeur par le *coût de production*, à laquelle nos économistes ont eu un instant recours, notons dès à présent que cette explication ne résout pas la question du fondement de la valeur. Elle remet le problème, elle n'en trouve pas la solution. Car le coût de production est constitué par des éléments qui ont eux-mêmes une valeur. Il resterait à la déterminer et à l'expliquer; et ainsi on remonterait indéfiniment de coût de production en coût de production sans jamais rien résoudre.

Ainsi pour l'explication de Marx; le salaire de l'ouvrier est déterminé par les dépenses nécessitées par son entretien et la reconstitution de ses forces; en d'autres termes par le prix des aliments nécessaires à sa subsistance. Mais quel est le prix de ses aliments? La valeur de ce qui est requis pour faire vivre et travailler l'ouvrier, comment le déterminerons-nous? — Par le coût de production? Ce serait expliquer une inconnue par une autre; la question se pose comme précédemment et on tournerait en cercle indéfiniment. Il en va absolument de même pour les capitaux. Ils ont une valeur qu'il faudra expliquer avant d'expliquer par eux les valeurs qu'ils auront produites.

Nous pourrions reproduire ici la critique faite plus haut à propos de la solution par le travail. Qu'on prenne le coût de production comme cause ou mesure de la valeur, il faudrait qu'il coïncidât avec elle; or les faits nous montrent que souvent la valeur d'échange dépasse le coût de production et que d'autre part elle peut lui être inférieure; qu'on songe aux bénéfices des monopoles et aux ventes à perte dans les faillites.

Une invention nouvelle vient faciliter, rendre moins onéreuse et moins coûteuse la fabrication d'une denrée. Pour attirer la clientèle, elle est naturellement vendue moins cher que la denrée similaire préexistante. Pour subsister en face de son concurrent, le marchand devra baisser les prix. Le concurrent plus avantageux baissera encore; l'autre suivra, et arrivera le moment où il sera obligé de vendre moins cher que le coût de production de sa marchandise.

Ricardo a illustré le mouvement contraire des valeurs montant très haut au-dessus de leur coût de production, — phénomène qui constitue la rente pour les producteurs les plus favorisés.

Ce qui reste vrai c'est que la valeur ne se tiendra pas longtemps plus bas que les frais de production; car personne ne voudra produire à pure perte. Mais c'est déjà dire que la production se règle sur la valeur du produit, et non inversement la valeur du produit sur le coût de production. Si, comme l'observe Ricardo, le prix est déterminé par le producteur le moins favorisé, c'est-à-dire celui qui produit aux plus hauts frais, c'est que la valeur de la marchandise est tellement élevée que même le dernier producteur, malgré le coût de production très élevé, arrive encore à en retirer quelque bénéfice. Il sera évincé, aussitôt que les prix

auront baissé. Il est évident par là que ce n'est pas ce dernier producteur qui a fait monter la valeur de la denrée à cause de ses frais de fabrication très élevés, mais que c'est la valeur élevée de la denrée qui lui a permis de participer à la production.

Ce qui en réalité a fait monter le prix est le manque de proportion entre la provision d'un bien et les besoins de la consommation. Car aussitôt que les producteurs auront réussi à répondre aux demandes, le prix tombera. Ricardo lui-même a dû pressentir la chose, et il a plus ou moins parfaitement appliqué la solution aux objets non reproductibles : les objets rares dont la valeur est déterminée par la rareté uniquement. L'observation est juste, si l'on tient compte de ce que Ricardo suppose l'utilité des biens en question. Que n'a-t-il étendu cette théorie à l'ensemble des biens économiques, sans distinction !

Ni le travail donc, ni le coût de production ne nous ont donné une explication satisfaisante de la valeur économique. Il nous faudra examiner si la théorie du *coût de reproduction* proposée par Carey et Ferrara pourra nous révéler les vrais fondements de la valeur des choses. Mais avant de passer outre, terminons ce premier exposé en concluant avec M. Turgeon qu' « au lieu d'expliquer la valeur d'un produit par son coût de production il est souvent plus exact d'expliquer ce coût de production par la valeur du produit. Dans la pensée d'un entrepreneur avisé les frais de production ne sont-ils pas toujours commandés par la valeur éventuelle à créer? »⁴² Le devoir lui incombe de consulter et de prévoir les besoins et les ressources de sa clientèle afin de régler sur eux ses dépenses ; c'est son rôle d'estimer à ses risques et périls l'utilité future des objets qu'il fabrique. Prévoir la capacité de la consommation, prévenir les appels de la demande et ajuster par avance, pour éviter les mécomptes, les dépenses à faire à la valeur qu'il est possible de réaliser, tel est le lien qui rattache et subordonne préventivement le coût de production à la valeur.⁴³

Le *travail* au vrai mot n'est qu'un agent d'exécution qui peut tantôt produire une valeur en produisant habilement des choses jugées utiles,

⁴² Turgeon, *La Valeur*, III. études, p. 35, Paris, 1927.

⁴³ *Id.*, *ibid.*, p. 34-35.

et tantôt produire une non-valeur en produisant maladroitement ou démesurément des choses qui, par malfaçon ou surabondance, cessent de l'être. Comme l'idée de beauté inspire l'artiste dans l'œuvre qu'il conçoit et qu'il façonne, ainsi l'idée de valeur stimule le producteur dans le travail qu'il entreprend et qu'il exécute. ⁴⁴

(à suivre)

Lucien MORAND, o. m. i.

⁴⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 33-34, Paris. 1927.

The value of literature

What constitutes literature? In answering this question we call to mind a famous dialogue in Shakespeare's *Macbeth*:

First Murderer.—We are men, my liege.

Macbeth.—Ay, in the catalogue ye go for men;
As hounds, and greyhounds, mongrels, spaniels, curs,
Shoughs, water-rugs, and demi-wolves, are clept
All by the name of dogs: the valued file
Distinguishes the swift, the slow, the subtle,
The housekeeper, the hunter, every one
According to the gift which bounteous nature
Hath in him closed, whereby he does receive
Particular addition, from the bill
That writes them all alike : and so of men.

We might add, " And so of books ". Everything that is written whether it be. *The Mystery of the Blood-stained Putty-knife*, *Paradise Lost*, Kant's *Critique of Pure Reason* or the daily newspaper, is in a sense literature. But as Shakespeare in the matter of dogs distinguishes between " the swift, the slow, the subtle ", so we in the matter of books must distinguish between the useful, the entertaining, the noble and the mediocre.

Men who have read and thought and lived, have their own definition of literature. Harry Emerson Fosdick would exclude all books of a technical nature. In his *Twelve Tests of Character*, he says, " The great books are habitually crowded out. The little books that are menially useful to us, our slaves, running errands for us to further our convenience or success, or to dress us in the tinsel of a ready conversation — we read those. But the books that are not slaves, but masters, at whose feet the wise sit to be taught, illumined and inspired — they are crowded out." John Ruskin refuses to apply the term book to any but the great and enduring works. In his *Sesame and Lilies* he makes a

difference between " the books of the hour, and the books of all time ". " The good book of the hour ", he says, " is simply the useful or pleasant talk of some person you cannot converse with, printed for you. Very useful often, telling what you need to know; very pleasant often as a friend's present talk would be. These bright accounts of travels; good humoured and witty discussions of questions; lively or pathetic story telling in the form of novel; firm fact-telling, by real agents concerned in the events of passing history; — all these books of the hour, multiplying among us as education becomes more general, are a peculiar characteristic and possession of the present age: we ought to be entirely thankful for them and entirely ashamed of ourselves if we make no good use of them. But we make the worst possible use if we allow them to usurp the place of true books: for strictly speaking, they are not books at all, but merely letters or newspapers in good print. " Here then is the exclusive and high-minded answer which a Fosdick or a Ruskin might give to our question, " What is literature? "

Whether we take literature to mean simply " the good books of all time " or to include also the " good books of the hour ", our task is the same: to point out the value of literature to mankind. In times gone by when life moved along like some quiet country stream, men habitually read books; today the current of life is swift and absorbing and its dashing torrent seems too often to literally bear us away from the habit of reading. In the coffee-houses of the eighteenth century the light, pleasant yet moralizing essays of Steele and Addison were relished by the business-men, the professional men, the men of fashion, in a word, all those who made up the great middle class; today from our very childhood the pressure of affairs seems to crowd out our literary interests. The school child is too often expected to put away even good works of fiction that he might spend more time on his prescribed texts: the adult engrossed with the cares of business or the home, too readily puts aside solid reading. Many scorn literature, many are merely indifferent. Yet to all, literature has a definite value.

Though means of communication have so rapidly developed in our own life time, our greatest obligation and chief debt of gratitude is still to the first printer. The majority of us cannot hold intimate con-

versation with the men who attempt to scale Mt. Everest or penetrate the unknown jungle; it is not commonly our privilege to have long quiet talks with the philosophers, the scientists or the statesmen of our day; neither can we sit at the feet of our favourite novelist and hear him tell his story. True, we may see these in person on the platform or hear them over the radio. But in either case the element of time is against us. The hour or so at the lecturer's disposal permits him to give us only a part of that store of knowledge or entertainment which is his to bestow. It is only in the form of a book that he is available to us at all times. We may have him during his morning or evening walk; we need not be afraid of disturbing his noonday nap, nor his slumber at night. Literature puts us in close touch with the leaders in every branch of human activity and places within our reach the best of their endeavours.

Much more important is the fact that only through literature can we come into direct contact with the great minds of the past. Though many of us, obsessed by a multitude of practical issues, think that the past is dead, and hence should have no place in our present scheme of things, how wrong is this! The very institutions which we cling to, as well as the most fundamental problems of our modern states have their origins in the dim distance of yester years. The British Parliamentary system takes its rise in thirteenth century England; Fascism finds its inspiration in the Rome of antiquity; Democracy springs from germs sown in Athens in the fifth century, B. C. Reading acquaints us with the lives, characters and aims of former architects of the world we live in. Knowing this we ourselves may perhaps build more intelligently.

Not only does this principle of continuity in institutions weld the past with the present, humanity itself is in many respects the same in all ages. Man has always laughed and cried, loved and hated. A mob one day threw palm branches in the streets; a few hours later the same mob cried, "Crucify Him, Crucify Him". On another occasion a mob shouted, "Let us have Brutus! Brutus shall be Cæsar!" Within the hour this same mob was driving Brutus from the streets of Rome. Thus we see that whatever variations may appear on the surface there is a substratum of human nature which is constant. Consequently the poets and playwrights, novelists and essayists of any age who have well portrayed

man have done it for us as well as for their contemporaries. Immortal Racine in his *Phèdre* depicts the devouring destructive force of jealousy in a manner which impresses us as surely as it did the court of Louis XIV. The "divine Shakespeare" in his *Hamlet* puts into the speech of the grave-diggers phrases of a socialistic tendency which we may hear in so many working-class centres. Moreover, his treatment of the fickleness of the Roman populace in *Julius Cæsar* strikes us as truly as it did the *habitués* of the Globe Theatre. In giving us access to the fund of human wisdom to which the great masters have contributed, literature gives us power.

In the play *Berkley Square* an interesting idea of the unity of time is developed. Time is compared to a river. As we are borne along this river our view is extremely limited: we cannot see around the bend from whence we have just come, nor can we peer beyond that point which we are approaching. Yet if we were to rise above this stream in an aeroplane, we should then see that part of the river which lies behind us, and that part which lies ahead. We cannot say that literature enables us to see everything that lies in the past; still less does it enable us to peer into the future. Yet by raising us above the ordinary current of life it gives us perspective, and in giving us perspective, it again gives us power.

"The true university of these days", according to Carlyle, "is a collection of books". Indeed a solid course of reading is itself an education. It is interesting to pause for a moment on what Ruskin said about this subject at a time when educational problems were causing a great deal of agitation in England: "It happens that I have practically some connection with schools for different classes of youth, and I receive many letters from parents respecting the education of their children. In the mass of these letters I am always struck by the precedence which the idea of a 'position in life' takes above all other thoughts in the parents' minds. 'The education befitting such and such a *station in life*' — this is the phrase, this the object always. They never seek, as far as I can make out, an education good in itself: the conception of the abstract rightness in training rarely seems reached by the writers. But an education 'which shall keep a good coat on my son's back; — an educa-

tion which shall enable him to ring with confidence the visitor's bell at double-belled doors; — an education which shall result ultimately in establishment of a double-belled door to his own house; in a word which shall lead to advancement in life'. It never seems to occur to the parents that there may be an education which in itself, is advancement in Life; — that any other than that may be perhaps advancement in Death; and that this essential education might be more easily got, or given than they fancy, if they set about it in the right way: while it is for no price and by no favour, to be got, if they set about it in the wrong." This essential education which Ruskin mentions is to be obtained how? By reading. Whether or not we have the good fortune to attend Universities, to follow their technical or cultural courses, to come into touch with the intellectual *élite* which throngs their halls, our true education lies in what we read and how we read.

What must we read? We recall the famous question of Polonius, "What do you read my lord?" to which Hamlet made the still more famous reply, "Words, words, words". James Bryce says, "The very abundance of books in our days — a stupefying and terrifying abundance — has made it more important to know how to choose promptly and judiciously among them, if one is not to spend as much time in the mere choice as in the use". Indeed, "Art is long and time is fleeting". It is plain too, and an understandable pity, that while "a few people deliberately read perverse books, most of us miss the best books not because we deliberately choose the bad, but because we litter up our minds with casual trash. We stop to pass the time of day with any printed vagabond who plucks at our sleeve. We have forgotten Ruskin's exclamation, 'Do you know that if you read this, you cannot read that?'"

Having thus stressed the importance of discrimination in our reading, we are still faced with the question "What must we read?" It is obvious that we must strike a proper balance between the "good books of the hour" and the "good books of all time". Just what this balance should be depends upon each individual case. However, a great deal of discernment must be used here. Let us not forget that mental activity requires training no less than does physical activity. In all

forms of physical training we must work progressively; the same is true of mental training. Many young people who are just beginning to read, many older people who have neglected their reading might make a very serious mistake in attempting to read something beyond their mental reach. Fosdick tells the story of a young boy who, like many other young boys, read only the cheaper type of literature. One day a librarian asked him "What do you like to read?" The reply was "Detective Stories". "Have you ever read Thomas Bailey Aldrich's *The Story of a Bad Boy*? It is one of the best detective stories ever written." The lad went home with the book; his comment upon returning it was gratifying: "That is the best book I have ever read. Got any more?" The boy not only became a great reader, but under the inspiration of the librarian, who was also a geologist, he eventually became himself a professor of geology. This is not a fairy story. On the contrary it is clear, that what was accomplished by this young man can be accomplished by anyone — not in the sense that we may all become professors of geology, or even professors, but in the far more important sense — that we may develop our powers of reading.

How are we to know the good books from the worthless ones? If we have not had much experience in reading we doubtless feel the need of a good guide. In the case of the young lad whom we just mentioned, an intelligent librarian proved to be an excellent guide: there are many intelligent librarians. In the case of university students the question is more easily answered. Students often, and wisely too, turn to their teachers for advice in this all important matter of reading. On the other hand, if we are experienced readers, our own judgment and taste based on sane, solid reviews will usually be found a satisfactory guide.

How must we read? Sir Francis Bacon suggested that "Some books are to be tasted, others to be swallowed, and some few to be chewed and digested: that is, some books are to be read only in parts; others to be read but not curiously; and some few to be read wholly, and with diligence and attention". It is true that some books are to be read only in part. No less a person than Macauley stated that few people ever read the whole of Spenser's *Faery Queene*; yet he who reads some of the finer passages is well repaid.

The day is spent, and cometh drowsie night,
 When every creature shrouded is in sleep;
 Sad Una down her lays in weary plight,
 And at her feet the Lyon watch doth keep:
 Instead of rest, she does lament and weep
 For the late loss of her dear loved knight,
 And sighs and groans and evermore does steep
 Her tender breast in bitter tears all night,
 All night she thinks too long, and often looks for light.

There is a quaint grace and haunting melody in these lines of sweet melancholy; but to read through six and a half books of extended and often complicated allegory is too much for us who have not the leisure of Elizabethan England. Again, one is well advised not to read all of Wordsworth's poetry; yet one would not wish to be unacquainted with the well known stanza from his *Ode on the Intimations of Immortality*:

Our birth is but a sleep and a forgetting :
 The Soul that rises with us, our life's Star,
 Hath had elsewhere its setting
 And cometh from afar;
 Not in entire forgetfulness,
 And not in utter nakedness,
 But trailing clouds of glory do we come
 From God, who is our home:
 Heaven lies about us in our infancy!

Whether we read a book completely or incompletely, however, we would do well to follow the sterling advice which Ruskin has set down for us. First, he emphasizes the fact that we must never read our own thoughts into a book; our purpose is to discover what the writer himself thought. Then we may use this or not, as we wish. In discussing the enduring authors whom we should read, he says that we must be animated "by a true desire to be taught by them and to enter into their thoughts. To enter into theirs observe; not to find your own expressed by them. If the person who wrote the book is not wiser than you, you need not read it; if he be, he will think differently from you in many respects." Concerning the extent to which we should conform to an author's opinions, it seems that Ruskin would go quite far. Developing

his argument, he adds, "Very ready are we to say of a book — 'how good this is — that is exactly what I think!' But the right feeling is, 'how strange that is! I never thought of that before, and yet I see it is true; or if I do not now, I hope I shall some day'." This does not mean that we should fall down in abject surrender before an author. Having discovered the writer's opinion we may reject or accept, or merely adopt as much as we see fit. Ruskin himself, although perhaps reluctantly, would seem to admit this for he says, "But whether then submissively or not, at least be sure that you go to the author to get at his meaning, not to find yours. Judge it afterwards, if you think yourself qualified to do so; but ascertain it first."

But how shall we proceed to get at the true meaning of an author? Here we may follow with less reservation what Ruskin says about the matter. He very aptly compares the thoughts contained in a book to "veins of gold concealed in the earth. There seems to you and me, no reason why the electric forces of the earth should not carry whatever there is of gold within it at once to the mountain tops, so that kings and people might know that all the gold they could find was there; and without any trouble of digging, or anxiety, or chance, or waste of time, cut it away and coin as much as they needed. But nature does not manage it so. She puts it in little fissures in the earth, nobody knows where: you may dig long and find none; you must dig painfully to find any." Completing the comparison he points out, "And it is just the same with man's best wisdom. When you come to a good book, you must ask yourself, 'Am I inclined to work as an Australian miner would? Are my pickaxes and shovels in good order, and am I in good trim myself, my sleeves well up to the elbow, and my breath good, and my temper?' And keeping the figure a little longer, even at cost of tire-someness, for it is a thoroughly useful one, the metal you are in search of being the author's mind or meaning, his words are as the rock which you have to crush and smelt in order to get at it. And your pickaxes are your own care, wit and learning; your smelting furnace is your own thoughtful soul. Do not hope to get any good author's meaning without those tools and that fire; often you will need sharpest, finest chisel-

ling, and patientest fusing, before you can gather one grain of the metal. ”

What is perhaps most significant in this comparison is the phrase “ his words are the rock which you have to crush and smelt ”. Herein lies the true secret of literature. “ Words, words, words ”, said Hamlet to Polonius. And this poor old courtier thought that here was the reply of a madman. To Hamlet however who was a profound scholar, this reply was full of significance. Only as we concentrate on words can we ever hope to arrive at the author’s true meaning; only as we concentrate on words has literature any value for us. Ruskin does not exaggerate when he says, “ that you might read all the books in the British Museum (if you could live long enough) and remain an utterly illiterate, uneducated person; but that if you read ten pages of a good book, letter by letter, — that is to say, with real accuracy — you are forevermore in some measure an educated person. The entire difference between education and non-education (as regards the merely intellectual part of it) consists in this accuracy. ”

Moreover in our study of words, let us not forget that what Ruskin said of his own times could be said even more appropriately of our times: “ There are masked words droning and skulking about us in Europe just now. . . there are masked words abroad, I say, which nobody understands, but which everybody uses, and most people will also fight for, live for, or even die for, fancying they mean this, or that, or the other things dear to them: for such words wear chameleon cloaks — ‘groundlion’ cloaks, of the colour of the ground of any man’s fancy: on that ground they lie in wait, and rend him with a spring from it. There were never creatures of prey so mischievous, never diplomatists so cunning, never poisoners so deadly, as these masked words; they are the unjust stewards of all men’s ideas: whatever fancy or favourite instinct a man most cherishes, he gives to his favourite masked word to take care of for him; the word at last comes to have an infinite power over him, — you cannot get at him but by its ministry.”

What then is the value of literature? Briefly it encompasses all power; we can rejoice in it and grow rich because of it. Literature enables us to say with Browning’s Cleon:

I have not chanted verse like Homer, no —
Nor swept string like Terpander, no — nor carved
And painted men like Phidias and his friend;
I am not great as they are, point by point,
But I have entered into sympathy
With these four, running these into one soul,
Who, separate, ignored each other's art.
Say, is it nothing that I know them all ?

George BUXTON, M. A., D. Litt.

Ottawa,
November 18, 1935.

La théologie mystique de saint Jean de la Croix

Le titre de « docteur de l'Eglise » conféré à saint Jean de la Croix par Sa Sainteté Pie XI est l'un des événements religieux les plus considérables de notre temps. Dans la pensée du vicaire de Jésus-Christ, cet acte solennel devait avoir une répercussion sans mesure sur les études mystiques et la vie intérieure des âmes.

Pendant des siècles, la merveilleuse doctrine du réformateur des Carmes a été reléguée dans l'ombre. A l'encontre des pusillanimes, des partisans de la médiocrité et des faux mystiques, le pape Pie XI déclare que saint Jean de la Croix est une lumière ardente destinée à éclairer toute l'Eglise, que sa doctrine est vraiment céleste et d'une sûreté inattaquable, que dès lors les âmes assoiffées des vérités surnaturelles peuvent venir s'abreuver à cette source d'eau vive jaillissant au milieu de la Cité de Dieu. Nous voulons, dans cet article, poser quelques jalons, à l'adresse des disciples de saint Jean de la Croix, et marquer les caractéristiques de sa doctrine.

I

La littérature mystique due à la plume de feu du saint docteur n'est pas très étendue. Quatre traités: *Montée du Carmel* — *Nuit obscure* — *Cantique spirituel* — *Vive flamme d'amour*, une vingtaine de lettres et quelques opuscules forment la série complète des œuvres du saint. D'autre part, par son élévation, sa profondeur et sa richesse, la doctrine est telle que le contenu n'en saurait être épuisé sur la terre. Le théologien qui relit les pages du maître pour la vingtième fois y trouve de nouvelles lumières, et l'âme dévote, une manne cachée toujours abondante et savoureuse.

Saint Jean de la Croix est à proprement parler le « docteur mystique ». Il n'a étudié formellement que la voie passive. Sans doute, comme la vie spirituelle est une, on trouve dans ses œuvres des conseils fort utiles pour tous les degrés de cette vie; mais, à l'encontre de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure qui ont analysé pas à pas les diverses étapes de l'âme depuis les premières heures de la conversion jusqu'aux ineffables transports de l'union mystique, notre saint apparaît tout absorbé par l'unique problème de l'évolution intérieure de l'âme sous l'action purificatrice et illuminante du Saint-Esprit. Son rôle dans l'Eglise est d'éclairer les sommets. Il prend rang officiellement parmi les docteurs de l'Eglise à une époque où la vague du naturalisme tend à tout niveler et à tout ramener à la mesure de l'homme. Nouveau Jean-Baptiste, son austère mission est de rappeler au monde moderne, enfermé dans les réalités terrestres, l'élévation infinie de la vie surnaturelle, l'appel fait à tous de monter sur la montagne du Carmel, l'absolue nécessité de la foi et de la grâce, dans l'ordre du salut, et la sublime folie de la croix. Laissant à d'autres d'enseigner les voies du Seigneur aux commençants, il concentre tous ses efforts à découvrir aux âmes les secrets de la vie mystique.

II

1. La vie mystique est caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit et l'activité en nous de la grâce opérante. Sous l'action de cette grâce l'âme « est mue, mais ne se meut pas elle-même, *mota est sed non sese movet* », écrit saint Thomas. Alors que les vertus, tout en perfectionnant la raison, la laissent à son mode propre d'agir, les dons au contraire livrent l'âme à l'action du Saint-Esprit qui prend lui-même la direction de notre vie: *Dona perficiunt easdem facultates ac virtutes morales quantum ad influxum Spiritus Sancti* (I-II, q. 68). Considérée sous son aspect formel, la vie mystique mérite donc d'être appelée « vie passive ».

Cependant, cette passivité de l'âme n'a rien de commun avec l'inaction de l'oïveté, l'engourdissement du sommeil et l'inertie de la mort.

Elle ne s'oppose pas à toute activité de la part de l'âme, mais simplement au mode inférieur, proportionné à la nature humaine, des actes dont nous avons l'initiative par l'exercice constant de la délibération personnelle. L'état passif, au contraire, coïncide avec une activité supérieure, s'exerçant au-dessus de la délibération humaine et se rattachant ainsi à la grâce opérante. Il s'agit donc d'une passivité relative, par rapport au mode humain d'agir propre aux vertus, laissant place à une activité intense de l'âme agissant sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, selon un mode suprahumain, divin.

La *Montée du Carmel* met en relief cet aspect de la vie mystique. Dans ce premier ouvrage, saint Jean de la Croix expose ce que l'âme peut et doit faire dans la voie passive. Il insiste, pourrait-on dire, sur le côté actif de la voie passive. C'est ce qui a fait croire à quelques commentateurs que la *Montée du Carmel* ne traitait pas de la vie mystique. Il faut maintenir au contraire que cet ouvrage s'occupe formellement de cette vie, mais pour mettre en relief la part de l'âme dans la contemplation mystique. Bien que l'âme ne saurait produire, par son propre travail, cette contemplation, qui lui apporte de si grands biens, elle peut y mettre obstacle, elle peut encore s'y disposer et en favoriser l'exercice. Elle y met obstacle si elle recourt aux raisonnements, aux considérations, à la multiplicité des actes, si elle recherche les émotions, les consolations sensibles. « Celui qui aspire à l'union à Dieu ne doit pas tenir compte de ses connaissances, ni s'appuyer sur les goûts, les sentiments ou l'imagination, mais il doit faire acte de foi sur la perfection de l'être divin, que ne peut saisir ni la raison, ni l'appétit sensitif. . . Pour arriver à l'union il faut sortir de soi, il faut s'éloigner extrêmement de soi-même » (*Montée*, II, 3).

Si, dès qu'elle a constaté en elle les trois signes de la vie mystique indiqués par le saint, l'âme reste dans un calme profond et dans la simple attention à Dieu présent, elle favorisera l'afflux des grâces contemplatives. « Pour gravir la montagne de la perfection, il faut, comme Dieu l'avait commandé à Jacob (*Gen.*, 35, 2), rejeter les dieux étrangers, qui sont les attaches et les affections du cœur, se purifier par la nuit des sens de ce que les attaches ont laissé de souillé dans l'âme, en les désarmant et en les regrettant; enfin changer de vêtement. Mais si les deux premières con-

ditions sont remplies, Dieu Lui-même remplacera les vieux vêtements par de nouveaux, mettant dans l'âme, à la place de l'ancienne manière de concevoir, une nouvelle connaissance de Lui-même, et un nouvel amour. . . » (*Montée*, I, 5).

L'effort de l'âme sous l'action de la grâce opérante, la part de l'homme dans le travail de la perfection: tel est l'objet principal de la *Montée du Carmel*.

2. La *Nuit obscure* décrit spécialement l'activité de Dieu dans l'âme parvenue à la vie mystique. Ainsi, ces grands traités, la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*, qui forment la partie principale de l'œuvre de saint Jean de la Croix, analysent les deux aspects de la vie mystique: la part de l'âme et celle de Dieu. Sans doute il ne faut pas chercher dans les écrits du saint docteur les divisions d'un manuel de spiritualité; le maître connaît trop la complexité de la vie spirituelle et son unité pour s'arrêter à des divisions rigoureuses. Il n'en reste pas moins que cette manière de caractériser le point de vue différent des deux traités correspond à la réalité et aide à leur compréhension.

Dans la *Nuit obscure*, le saint s'applique donc à décrire l'action purificatrice de Dieu sur l'âme. Pour la purifier, « Dieu laisse l'entendement dans les ténèbres, la volonté aride, la mémoire sans souvenir et les affections de l'âme perdues dans l'amertume et l'angoisse. . . Le rayon divin de la contemplation, quand il envahit l'âme de sa clarté divine, dépasse sa nature et par là l'obscurcit et lui enlève ses perfections et affections naturelles. . . ainsi l'esprit d'humain devient divin. . . Quand les imperfections sont détruites, les souffrances cessent et il reste la jouissance » (*Nuit obscure*). Telle est en résumé l'activité de Dieu dans l'âme contemplative: lumière pour l'intelligence et feu pour la volonté. « Dieu se communique passivement à l'âme, de même que, à celui qui a les yeux ouverts et ne fait rien autre chose, la lumière se communique passivement. . . Mais Dieu ne communique jamais la Sagesse sans y joindre l'amour; c'est même par cet amour qu'elle se répand » (*Nuit obscure*, II, 12). « Dieu communique à l'âme une connaissance amoureuse ou une sorte de lumière dont la clarté et la chaleur sont inséparables. Aussi l'amour de la volonté a-t-il précisément les mêmes qualités que la con-

naissance de l'entendement. . . Dans une communication si délicate, Dieu, voulant qu'il y ait à la fois lumière et amour, agit également sur ces deux puissances, bien que parfois Il blesse davantage l'une que l'autre. Ainsi quelquefois il y a plus de connaissance que d'amour, mais d'autres fois l'amour est plus intense que la connaissance » (*Nuit obscure*, II). Avec une maîtrise incroyable et un sens exquis des nuances, saint Jean analyse ces merveilleuses et délicates opérations de la Trinité dans l'âme parvenue à l'état mystique.

3. Le *Cantique spirituel*, selon les expressions même du saint docteur, « traite de l'exercice de l'amour entre l'âme et Jésus-Christ, son époux ». Cet ouvrage résume brièvement les deux précédents et analyse à fond le *mariage mystique* ou l'union transformante, sommet de la vie spirituelle. Grâce à sa foi, désormais éclairée et purifiée par la double nuit des sens et de l'esprit, l'âme fixe sa pensée en Dieu; grâce à son espérance ardente et dégagée de tout appui humain, elle tend vers lui sans cesse; et par son amour brûlant, elle s'unit à lui et se repose en lui. Dieu est pour elle un époux, et l'âme devient l'épouse de Dieu, *sponsabo te in fide*. Parvenue à l'union transformante, « l'âme ne rencontre presque jamais de sécheresse. . . elle n'a plus de ravissement. . . toute la richesse de l'âme est consacrée au service de Dieu. . . et l'unité d'action est telle que les facultés, même dans leurs premiers mouvements, ne peuvent agir qu'en Dieu et pour Dieu » (*passim*).

L'épouse est entrée
 Dans le délicieux jardin, objet de ses désirs,
 Et elle repose à son gré,
 Le cou incliné
 Sur les bras si doux du Bien-Aimé. . .
 . . . Je n'ai plus d'autre office:
 Désormais ma seule occupation est d'aimer.

(*Cant.*, str. 22. 28.)

4. Enfin la *Vive flamme d'amour* explique certains effets particuliers et merveilleux du mariage mystique ou de l'union transformante dans l'âme, spécialement sa blessure par le dard de l'amour divin et les ineffables délices que procurent la puissance formidable et la délicatesse

exquise de l'action de Dieu, faisant savourer toutes les perfections divines. Sous cette action brûlante, l'âme laisse entendre le doux gémissement de la colombe, elle éprouve le tourment infini de la soif de Dieu: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo* (Cant., 2).

Ainsi apparaît la parfaite unité de l'œuvre de saint Jean de la Croix. Elle n'est autre chose qu'un vaste traité de la vie mystique ou passive, divisé en quatre parties: 1° la part de l'âme dans la vie mystique: la *Montée du Carmel*; 2° l'activité de Dieu dans l'âme parvenue à cette vie: la *Nuit obscure*; 3° le terme de la vie mystique — le mariage spirituel ou l'union transformante: le *Cantique spirituel*; 4° les merveilleux effets de l'union transformante dans l'âme parvenue au sommet du Carmel: la *Vive flamme d'amour*. Sans chercher des divisions rigoureuses, tel est, nous semble-t-il, le point de vue de chaque traité.

III

Indiquons brièvement les caractéristiques essentielles de l'œuvre du grand docteur.

1. Saint Jean de la Croix a insisté plus que tous les autres écrivains spirituels sur la nécessité de la mortification, du renoncement, du dépouillement complet de toute attache au créé. C'est un principe constant chez lui que l'âme ne peut arriver à l'union intime avec Dieu aussi longtemps qu'elle garde une attache, même la plus minime, à une créature. « Vérité évidente, écrit-il, puisque la doctrine que le Fils de Dieu est venu apprendre au monde est précisément celle du mépris de tout le créé » (*Montée*, I, 5).

Au début de la *Montée du Carmel*, saint Jean a dessiné un mont symbolique, au pied duquel l'âme se trouve en face de trois routes qui semblent devoir la mener au sommet; en réalité une seule y conduit, le sentier étroit, dont Notre-Seigneur a dit: *Arcta via est, quæ ducit ad vitam* (*Matth.*, 7, 14). C'est la voie du parfait renoncement à tout le créé, à l'entrée de laquelle on lit: « Rien, rien, rien. . . » Les deux autres routes, où l'âme garde encore des attaches aux créatures, ne conduisent

pas à la montagne. Saint Jean est surtout le docteur de la purification passive des sens et de l'esprit. Sans doute, cette doctrine avait été enseignée avant lui, en particulier par Tauler, mais nulle part avec une telle maîtrise, une telle profondeur, une telle obstination à faire de cet enseignement la condition indispensable de la perfection. « Une âme ne peut parvenir à l'état de perfection sans passer par deux sortes de nuits principales, que les maîtres de la vie spirituelle nomment voies purgatives ou purifications de l'âme. Nous les appelons ici nuits, parce que dans l'une et dans l'autre l'âme marche pour ainsi dire au milieu d'une nuit obscure » (*Montée*, I, 1). La mission providentielle de saint Jean de la Croix consiste à rappeler aux âmes la nécessité absolue du renoncement aux créatures et de la purification profonde de l'âme par la double nuit des sens et de l'esprit. Ainsi la doctrine du saint est le plus sublime commentaire de l'Évangile qui ait jamais été écrit de main d'homme et se recommande aux âmes par sa solidité, plongeant ses racines dans le plus pur esprit du christianisme. « Je n'ai pas l'intention de flatter, par l'agrément ou la saveur du sujet, les personnes spirituelles qui recherchent en Dieu les consolations sensibles; mais, au contraire, je veux enseigner une doctrine substantielle et solide à ceux qui consentent à passer par la nudité de l'esprit » (*Montée*, Prologue). Il s'ensuit que la doctrine de saint Jean de la Croix est très apte à préserver l'âme des illusions si fréquentes et si dangereuses dans la vie spirituelle.

2. Notre docteur a revendiqué, dans toute son œuvre, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas, l'universelle causalité de Dieu, la vanité de la créature et la transcendance de l'Être divin, la nécessité absolue de la grâce et son efficacité intrinsèque, le rôle capital des trois vertus théologiques, principes prochains et immédiats de l'union à Dieu. Ces vérités, profondément assimilées, forment l'ossature de son œuvre et lui donnent une solidité théologique inattaquable. À l'heure où tant de « livres spirituels », à base d'expérience sentimentale, s'abattent sur le monde, comme une nuée de sauterelles, détruisant dans les âmes la vraie piété à force de la ramener à la mesure de l'homme, il est réconfortant d'entendre la grande voix du vicaire de Jésus-Christ nous dire: allez à

saint Jean de la Croix! Voilà le « docteur mystique » officiel de l'Eglise. Sa doctrine doit nous servir de critère, en quelque sorte, pour juger la valeur des publications « spirituelles ». Ne tardons pas à donner à ce maître la place à laquelle il a droit dans nos études.

Anselme LONGPRÉ,

prêtre.

Saint-Aimé, P. Q.

Chronique universitaire

La nouvelle de l'élévation de Son Excellence Mgr Guillaume Forbes, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, aux dignités de comte romain et d'assistant au trône pontifical, a grandement réjoui le personnel et tous les étudiants de l'Université.

* * *

Le R. P. Recteur assista à l'installation de M. A. E. Morgan, comme principal de l'Université McGill.

L'Université fut représentée par le R. P. Arthur Caron aux fêtes du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de l'Ecole des Hautes Etudes Commerciales de Montréal.

Aux fêtes du soixantième anniversaire de la fondation de l'Ecole normale d'Ottawa, le R. P. René Lamoureux fut le représentant officiel des écoles normales de la province, et prononça un discours sur « l'orientation professionnelle de l'instituteur ».

* * *

Le troisième congrès de l'ACFAS (association canadienne-française pour l'avancement des sciences) fut suivi, à Montréal, par le R. P. Ernest Renaud.

* * *

Deux anciens élèves, qui étaient presque confrères de classe, sont disparus dernièrement. Ce sont l'honorable lord E. P. Morris, mort en Angleterre, après avoir été premier ministre de Terre-Neuve pendant dix ans, et l'honorable sénateur Charles Murphy. R. I. P.

* * *

Le R. P. Georges Verreault, vérificateur de l'Université et directeur des hôpitaux catholiques du diocèse d'Ottawa, a été élu président de l'Association des Hôpitaux d'Ontario et premier vice-président du Conseil des Hôpitaux canadiens.

* * *

Dans le gymnase de l'Université, la manécanterie des Petits Chanteurs de la Croix de Bois de Paris a donné deux concerts très appréciés.

* * *

Sous la direction du R. P. Arthur Paquette, l'orchestre symphonique de l'Université a commencé une nouvelle série de concerts publics.

* * *

A la deuxième séance académique annuelle du Collège Notre-Dame, les RR. PP. Philippe Cornellier et Henri Saint-Denis firent la lecture du palmarès et le rapport des activités collégiales, tandis que Son Excellence Mgr Guillaume Forbes et le R. P. Recteur adressèrent des paroles de félicitations et d'encouragement aux professeurs et aux élèves.

* * *

Devant des auditoires nombreux, les RR. PP. Gustave Sauvé, André Guay et Ovila Meunier, et M. l'abbé Jean Berthiaume donnent des leçons hebdomadaires sur l'Action catholique. En outre, le R. P. Sauvé fit un émouvant exposé de « la persécution mexicaine ».

* * *

Un enthousiasme digne de son sublime idéal a marqué la première réunion publique du groupe de la J. E. C. (jeunesse étudiante catholique) de l'Université, le premier fondé au Canada.

* * *

Exemple vivant d'esprit évangélique, d'action catholique et d'apostolat auprès des populations miséreuses entamées par le communisme, mademoiselle Dorothy Day, fondatrice, avec Pierre Maurin, d'une maison de refuge à New-York et du journal *The Catholic Worker*, fit une conférence qui impressionna profondément ses cinq cents auditeurs.

* * *

En réponse à la question « Qu'est-ce que le crédit social? » le R. P. Gustave Sauvé, docteur ès sciences sociales, expliqua à plusieurs auditoires d'Ottawa et de Hull ce nouveau système économique actuellement mis à l'essai en Alberta.

* * *

« Napoléon en Egypte » fut le sujet d'une conférence avec projection et fort goûtée que donna le R. P. Urbain-Marie Cloutier, O. F. M., missionnaire en Egypte.

* * *

Sous les auspices de la Fédération des Femmes canadiennes-françaises, madame Marguerite Thibert, envoyée extraordinaire de la Société des Nations, parla de « l'œuvre de l'Organisation internationale du Travail pour la protection des travailleuses ».

* * *

Durant la journée française du congrès annuel des instituteurs des comtés de Prescott et de Russell, le R. P. René Lamoureux fit une conférence sur « l'instruction religieuse à l'école primaire ».

* * *

Un groupe d'élèves de Mme Larocque-Auger, professeur à l'École de Déclamation de l'Université, avec le concours de M. Jacques Auger, autrefois de l'Odéon de Paris, a obtenu un succès sans précédent en représentant, au Little Theatre, devant Son Excellence Lord Tweedsmuir, gouverneur général du Canada, l'adaptation française d'Alfred de Vigny du drame de Shakespeare, *Othello*.

* * *

Les membres de la Société thomiste de l'Université, dont le président actuel est le R. P. Victor Devy, S. M. M., ont eu le plaisir d'entendre le R. P. Georges Simard, doyen de la faculté de théologie, dans une étude extrêmement fouillée et fort nuancée sur « les thomistes et saint Augustin ». A cette occasion, le R. P. M.-D. Chenu, O. P., fit quelques réflexions sur le même sujet.

Le R. P. Simard lut l'intéressant travail plus haut cité lors de la dernière réunion de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Àquin, à Québec. En le présentant à l'auditoire, Mgr Louis-Adolphe Pâquet, président de l'Académie, prononça les paroles aimables que voici : « . . . A l'Université d'Ottawa, dont les progrès sont si remarquables et à laquelle le nom de notre très distingué Cardinal Archevêque demeure si hautement lié, le R. P. Simard joue un rôle de premier plan. Par son

enseignement, par ses discours et par ses écrits, il est l'un des maîtres de cette institution qui jettent sur elle le plus d'éclat et lui assurent le plus de renom. . . C'est surtout le domaine si riche et si intéressant de l'histoire que cultive le Père Simard; mais cette culture, il la pratique en savant véritable. Ce professeur n'est pas un esprit terre à terre, se traînant dans la poussière des détails et des menus événements, et incapable de s'élever plus haut. De la région des faits il sait monter jusqu'aux causes qui les dominent et jusqu'aux considérations d'ensemble et de doctrine que les diverses données historiques provoquent. . . »

* * *

La section de la Société des Débats interuniversitaires, comprenant Loyola, St. Michael's, Bishop, MacMaster et Ottawa, aura comme président, cette année, M. Hervé Marcoux, d'Ottawa.

* * *

Sous les auspices de l'Association nationale des Etudiants des Universités canadiennes, eut lieu un débat entre MM. Western et Gould, des Universités de Saskatoon et de la Colombie Britannique, et MM. Marcoux et Ward, d'Ottawa. Ceux-ci, qui soutinrent la négative relativement à la question suivante: « Le Canada doit-il se retirer de la Société des Nations? » furent déclarés vainqueurs de la joute oratoire.

* * *

A la dernière réunion de la Société historique d'Ottawa, M. Gustave Lanctôt, des Archives nationales, analyse finement plusieurs ouvrages récents ayant trait à l'histoire du Canada.

* * *

A la salle académique de l'Université, M. le professeur George Buxton donne, sur « the value of literature », une conférence que nous sommes heureux de reproduire dans la présente livraison de la *Revue*.

* * *

La Société des Conférences se félicite d'avoir fourni à ses membres l'occasion d'entendre cinq magnifiques discours.

M. Ægidius Fauteux, conservateur de la Bibliothèque de Montréal, donne une étude très documentée et vivante sur « Alain-René Lesage et le Canada ».

Un « ancien » de l'Université, Me Antonio Langlais, C. R., professeur de droit international à l'Université Laval, communique des renseignements bien intéressants sur « le pays du négus ».

Faisant preuve de fortes connaissances pédagogiques, M. Frédéric Pelletier, critique musical du *Devoir*, traite de « l'éducation musicale de l'enfant ».

La grande figure de « Mgr Montmorency-Laval, premier évêque du Canada », est magistralement esquissée par M. l'abbé Philippe Labelle, professeur de belles-lettres au séminaire de Sainte-Thérèse.

Enfin, la captivante conférence de M. Félix Desrochers, conservateur de la Bibliothèque du Parlement fédéral, sera de celles que l'on n'oublie pas.

A ces diverses réunions de la Société des Conférences, un excellent programme musical fut offert par les artistes suivants: Mlle Germaine Richard, MM. Eugène Leduc, Henri Davidson, Arthur et Emile Richard, Benjamin Boyle, Lucien Lafortune, Oscar Barrette et Paul Larose.

* * *

La Sainte-Catherine fut célébrée comme de coutume par nos philosophes. Au Scolasticat Saint-Joseph, le Frère Antoni Toupin fit un discours sur « la notion de la philosophie chrétienne ». En présence des professeurs de la faculté, il y eut aussi une séance très réussie à l'Institut de Philosophie, que fréquentent une vingtaine de jeunes gens se destinant pour la plupart aux carrières libérales et qui suivent à la faculté canonique de philosophie un cours organisé d'après la constitution *Deus Scientiarum Dominus*, et en outre des leçons d'apologétique, d'économie politique et d'action catholique. A cette réunion, présidée par M. John Veale, MM. André Dubé, Omer Chartrand et Benoît Pariseau parlèrent du « concept vu par un logicien, par un psychologue et par un critique ». Le R. P. Recteur souligna l'importance de l'œuvre accompli à l'Institut et félicita les orateurs.

* * *

Grâce à l'initiative de l'Association des Anciens de l'Université, les étudiants actuels auront l'avantage d'entendre une série de causeries en français et en anglais sur les différentes carrières qu'ils peuvent choisir

à la fin de leurs études. Déjà, des conférences sur « le problème de l'orientation professionnelle » furent données par M. Roger Saint-Denis, professeur à l'École normale de l'Université, et par M. E. J. Cunningham, professeur au collège Saint-Patrice.

* * *

L'exécutif des Semaines d'Etudes missionnaires du Canada, dont le secrétariat est à l'Université, annonce que la deuxième session des Semaines aura lieu à Québec, en février prochain. On y envisagera *le problème de la conversion des infidèles* dans ses causes, ses effets et ses manifestations diverses. Au programme figurent des orateurs comme Son Eminence le Cardinal Archevêque de Québec, Mgr Wilfrid Lebon, P. D., Mgr Elias Roy, P. D., et une douzaine d'autres personnalités, qui assureront aux réunions un succès aussi remarquable que celui remporté à Ottawa, en octobre 1934.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

KARL ADAM. — *Jésus le Christ*. Mulhouse, Editions Salvator, 1934. In-12. 367 pages.

Voilà certes un excellent livre, de facture scientifique rigoureuse et débordant de foi. L'auteur est un maître. Son ouvrage témoigne d'une science apologétique lumineuse jamais en défaut et d'une connaissance pratique remarquable de l'âme contemporaine. L'homme du XXe siècle, avec sa mentalité positiviste, sceptique à l'endroit des possibilités surnaturelles, doit non seulement ouvrir son intelligence au message chrétien mais aussi aviver, aiguïser son sens religieux en présence du Christ, fondement et forme du christianisme. Pour cela il lui faut la grâce de Dieu. Sur le chemin de la foi, la grâce et la raison guident l'âme; l'homme doit collaborer avec Dieu.

Qu'est-ce que le penseur moderne dira du Christ dont l'histoire est remplie? Les sources authentiques de la vie de Jésus lui montrent un homme parfait, non pas extatique mais équilibré, dont la vie religieuse dépasse en intensité et en fruits tout ce que nos mesures humaines sont habituées de palper, une personnalité humaine, morale et religieuse unique dans l'histoire de l'humanité.

Une évidence exquise, naturelle comme le doux parfum qui s'exhale d'une fleur, se dégage de l'ensemble de la personne du Christ. Avec loyauté, pureté et simplicité, il porte témoignage de lui-même. Il est roi du royaume de Dieu: royaume spirituel, eschatologique et déjà réalisé par lui et en lui. Il est Fils de l'homme, c'est-à-dire juge et sauveur de l'humanité. Il est Fils de Dieu, d'une filiation supraterrrestre, uni au Père par des liens d'être, de connaissance et d'amour si intimes qu'il s'écrie: "Le Père et moi nous sommes un."

Il est Dieu. L'âme contemporaine va-t-elle rejeter cette affirmation comme la prétention d'un imposteur? Va-t-elle mesurer cette déclaration par ses moyens humains, contingents, passagers? Va-t-elle rejeter cette possibilité inattendue du surnaturel, cette théophanie?

Elle doit plutôt se tourner vers son Maître et s'écrier: "O Dieu, o mon Dieu! où est votre amen, votre sceau, votre témoignage?" "O mon Dieu, mon Dieu, glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie" (*Jean*, 17, 1).

Ce témoignage qui donne au Christ une intelligence spirituelle et une certitude inébranlable en sa divinité, c'est celui de Pâques et de la Pentecôte: faisceau lumineux, qui projette sur les consciences, aujourd'hui encore, sa clarté radieuse et conquérante.

L'âme entre alors dans le domaine de la foi, du monde surnaturel. Elle a du Christ une intellection adéquate. Elle revêt sa force, sa joie surabondante. Elle devient son témoin jusque dans le sang. " Il est ressuscité. Nous en sommes témoins. " L'homme du XXe siècle peut alors comprendre le Mystère, fontaine de cette vie en Jésus, le Mystère de sa croix, de son Incarnation, de notre rachat. Il pénétrera le véritable sens de la vie chrétienne: vie de séparation, de purification, vie cachée dans le Christ, vie en Dieu, la seule digne de la victoire et de l'éternité, lorsqu'un jour le Fils de l'homme viendra sur les nuées du ciel.

Car Jésus est le Christ.

" Livre de science au sens le plus rigoureux du mot, mais de science mise au service des âmes par une âme passionnément dévouée à la vérité totale. " Cette appréciation du traducteur émérite est juste. Notons enfin que certains chapitres ont attiré notre attention de façon particulière, celui de la résurrection du Christ, entre autres, où l'A. réfute toutes les erreurs du rationalisme biblique à propos du miracle par excellence. Cet ouvrage, où l'aisance du style soutient la clarté de la pensée, ne peut être que le fruit d'un labeur intellectuel intense et d'une foi vive.

J.-C. L.

* * *

AYMÉ GUERRIN. — *La Mort du Christ*. Paris, Librairie Plon, 1933. In-12, 191 pages.

Les histoires du Christ abondent. Tant mieux! Les multiplier-t-on jamais trop? Plusieurs qui n'oseraient aller droit aux Evangiles y seront conduits par cette attrayante littérature christologique, truchement du texte sacré, et dont le rôle essentiel est de servir la lettre même, de s'effacer devant elle. M. Aymé Guerrin ne l'a pas oublié puisqu'il a écrit: " Le seul vœu qu'il (l'auteur) se permette, c'est qu'après avoir fermé ce livre, beaucoup ouvrent l'Evangile et ne le ferment pas " (p. 32).

La Mort du Christ est un vivant récit du drame du Calvaire, extrait d'une œuvre plus considérable intitulée: *Jésus tel qu'on le vit*. L'auteur n'a pas jonglé avec son imagination. Il a étudié sur place. Quand donc il décrit, c'est pour peindre la réalité le plus fidèlement possible. S'agit-il d'hypothèses, l'historien motive son choix. Exemple: la disposition des personnages à la dernière cène et autres détails qu'il serait trop long d'énumérer. Surtout on lui saura gré d'avoir dit d'une façon concrète les terrifiantes horreurs voilées sous la trop laconique expression des évangélistes: " Ils le crucifièrent. "

R. N.

* * *

Mgr TIHAMER TOTH. — *Le Symbole des Apôtres*. Première partie. *Dieu—La Providence*. Deuxième partie. *Jésus-Christ. Le Fils de Dieu. Le divin Maître*. Troisième partie. *Le Rédempteur. Les Souffrances du Christ. La Passion de Jésus*. Sermons traduits du hongrois par l'abbé Marcel Grandclaude. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-12, 337, 360 et 412 pages.

C'est bien de " nouveauté " qu'il s'agit. Ce commentaire du Symbole ne se borne pas à faire nombre à la suite de plusieurs figurants. Il apporte tout l'inédit d'une personnalité bien marquée. C'est sans doute ce qui a valu à l'auteur d'être salué — et par des critiques de poids — comme un maître de l'homélie moderne, d'aucuns précisent, comme le plus grand des orateurs sacrés de la Hongrie actuelle.

Mgr Toth, a-t-on remarqué, est obsédé par l'idée d'installer la vérité dans les esprits et les cœurs. Ce dont il doit être félicité. Ce mobile, en effet, a l'heur

de nous conduire dans la terre d'abondance, en pleine théologie. Que l'on parcoure les trois premiers volumes de la série consacrée à l'exposition du Symbole, et l'on retrouvera, sous-jacente, informant la formule littéraire, la théologie de Dieu, du Verbe Incarné et du Rédempteur. Pas d'abstractions sans doute, pas d'allusions aux controverses de l'Ecole, mais une nourriture substantielle, saine, de nature à revigorer les âmes assoiffées de vérité. Si le sentiment n'y trouve guère son compte, la piété d'autre part y découvre des principes solides sur lesquels elle peut tabler sans crainte.

Il y a plus. Cet ouvrage a tout le mérite de répondre aux besoins de l'heure. Les points de doctrine tant de fois rebattus prennent un air de jeunesse sous la plume de l'auteur. C'est à l'homme du XXe siècle que l'on s'adresse ici. D'autre part, les questions "actuelles", tel l'enseignement du Maître sur le travail et les richesses, trouvent tout naturellement leur place dans ce commentaire.

C'est encore dans un cadre rajeuni que toutes ces questions sont présentées. L'auteur expose la doctrine chrétienne avec le souci évident d'être compris de ses auditeurs. N'eussions-nous son témoignage exprès, la seule lecture de ses sermons ne permettrait pas d'en douter. Ceux-ci ne sont, en effet, qu'une heureuse application des principes condensés en quelques pages liminaires, où nous est livrée la clef du succès. Les prédicateurs y bénéficieront de vues neuves, suggestives, pleines d'à-propos. Le plaidoyer en faveur d'une plus grande utilisation de la psychologie est à retenir. Si l'on ne se rappelait le ton du Symbole, on regretterait facilement que l'auteur n'ait pas exposé, d'une façon plus complète, sa conception d'une méthode psychologique de prédication. Ce regret — qui veut être pris pour un vœu — n'atténue aucunement, dans notre pensée, la valeur du *Symbole des Apôtres*.

Aussi, c'est avec la conviction de venir en aide aux âmes que nous souhaitons à l'ouvrage de Mgr Toth une large diffusion. Les prédicateurs surtout auront tout intérêt à fraterniser avec une âme d'apôtre intégralement moderne. M. B.

* * *

YVES DE LA BRIÈRE. — *L'Eglise et son Gouvernement*. Paris, Bernard Grasset, 1935. In-12, 261 pages.

Ce livre contient une description des institutions organiques de l'Eglise catholique. Il est destiné à un public instruit, désireux de connaître le gouvernement de la société humano-divine qu'est la vraie Eglise du Christ. Subordonnant aux dogmes fondamentaux de cette Eglise les déterminations plus particulières ajoutées au cours des siècles par la libre volonté du pouvoir suprême, l'A. offre donc une étude intéressante, sérieuse, dépourvue d'apparat technique. Il analyse successivement les pouvoirs du pape dans l'Eglise, la curie romaine et ses départements ministériels, la représentation pontificale auprès des différents pays, la Cité du Vatican, enfin les pouvoirs de l'épiscopat.

Etude facile, instructive, curieuse même que tout laïc instruit, fils aimant de l'Eglise sera heureux de lire. J.-C. L.

* * *

I. L. HONORÉ, S. J. — *Pour vous... époux et fiancés!* Paris, Tournai, Editions Casterman, 1933. In-12, 164 pages.

II. L. HONORÉ, S. J. — *Lui... et toi, jeune fille!* A la même librairie, 1933. In-12, 270 pages.

III. L. HONORÉ, S. J. — *Elle... et toi, jeune homme!* A la même librairie, 1933. In-12, 232 pages.

IV. A. LEMAIRE, S. J. — *Le Rôle des Parents et des Maîtres dans l'Éducation de la Pureté*. A la même librairie, 1933. In-12, 163 pages.

La librairie Casterman a rendu à la jeunesse et à tous ceux qui ont charge d'âmes un appréciable service, en publiant quatre ouvrages réussis sur l'éducation de la pureté.

Trois de ces opuscules sont sortis de la plume claire, brève et doctrinale du R. P. Honoré, S. J., professeur de théologie.

Le premier, *Pour vous... époux et fiancés!* refonte d'un commentaire de la célèbre encyclique *Casti connubii*, a déjà connu un tirage de 200.000 exemplaires. C'est dire toute sa valeur. Au fond, il fait connaître l'histoire de l'encyclique: les événements qui l'ont provoquée, sa justification et ses fondements dogmatiques. Cet exposé est suivi de la législation canonique en matière matrimoniale. Bref, un lumineux traité canonico-dogmatique du mariage sacrement-contrat, et tout cela en cent soixante-quatre pages: un vrai tour de force!

Lui... et toi, jeune fille! et *Elle... et toi, jeune homme!* renferment une fine analyse des deux psychologies masculine et féminine.

D'un trait, le R. P. rappelle à ses lecteurs le plan divin qui présida à la diversité des sexes et les lois qui gouvernent leurs relations. Quelle fine description de l'âme féminine! Quelle peinture exacte d'un cœur de jeune homme! Et le plus merveilleux, c'est la vie qui anime ces tableaux.

À la lecture de ces pages lumineuses, l'adolescence rencontrera la fidèle image de son âme et reconnaîtra les sentiments nobles et bas qui la sollicitent tour à tour. L'auteur n'a pas "introspecté" le cœur humain en curieux, mais en directeur soucieux d'établir le bilan de la jeunesse, distinguant clairement le capital au service du bien et le déficit qui pourrait précipiter la ruine.

Les directeurs, aussi bien que les intéressés eux-mêmes, aimeront à y rencontrer la dénonciation des principaux dangers qui pourraient mettre en péril la jeunesse du vingtième siècle.

Ces deux ouvrages sont appelés à rendre de précieux services à ceux pour qui ils ont été écrits. Du reste, ils se dévorent comme des romans tant le jeu des passions y est merveilleusement réussi.

Le R. P. Lemaire, S. J., présente au public trois conférences destinées à solliciter la coopération des parents et des maîtres dans l'important problème de l'éducation de la pureté des enfants.

Psychologue et pédagogue averti, le R. P. enrichit de son expérience la présentation des multiples aspects du problème. Peut-être sa première conférence serait-elle, sur certains points, d'application difficile en Amérique; nos mœurs diffèrent quelque peu de celles que l'ouvrage décrit. Cette remarque ne déconsidère en rien, cependant, un opuscule de cent soixante excellentes pages, capable de prévenir, par les leçons qu'il contient, les conséquences d'une fausse éducation. O.-A. M.

* * *

MARIE DE L'INCARNATION. — *Écrits spirituels et historiques* publiés par Dom CLAUDE MARTIN, réédités par Dom ALBERT JAMET. Tome troisième. Bruges, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-8, 417 pages.

Dom Albert Jamet a tenté la réédition des *Écrits spirituels et historiques* de Marie de l'Incarnation. On sait que Dom Claude Martin, le fils de l'illustre religieu-

se, a produit une première édition, une seule, des œuvres de sa mère, en 1681, et qu'en 1876, le chanoine Richaudeau, aumônier des Ursulines de Blois, en a donné une deuxième dans laquelle il n'ajoutait que huit autres lettres, encore inédites, aux deux cent vingt et une renfermées dans l'œuvre de Dom Martin, et où il y avait si " peu d'innovation et d'esprit critique " qu'elle n'a pu servir sérieusement à l'auteur de la réédition nouvelle. Le peu d'études accomplies autour du sujet, l'éloignement des faits, le grand nombre des lettres perdues — nous en aurions douze ou treize mille, — tout cela rendait la tâche difficile.

Car, connue chez les auteurs de ce temps-là l'indifférence à l'égard des lois qui président à de tels travaux, restait à savoir si l'imprimé était selon le texte original. Le style de la mère était-il au goût du fils pour subir sans retouche les épreuves de la publication? Le mélange d'histoire et de spiritualité, la narration de petits faits et détails, cela n'exigeait-il pas qu'on rendit une si précieuse lecture plus claire et ordonnée, plus conforme d'attrait au siècle?

Dom Martin était parfait honnête homme. En ce qui concerne les relations spirituelles, il déclara n'avoir rien modifié " ni de l'ordre, ni des pensées, ni même des paroles sinon quelques-unes qui lui avaient semblé moins claires "; ce que corroborera Dom Martène, son disciple et son biographe, en disant qu'il ne fit qu'y " changer quelques mots, moins d'usage aujourd'hui ".

Dom Jamet voulut croire à ces assertions pleines de bonne foi. La rigueur scientifique ne se sentait tout de même pas à l'aise devant cette œuvre du passé. Des recherches s'imposaient. Dès lors, une longue lettre fut trouvée, autographe de Marie de l'Incarnation à son fils, en date du 4 septembre 1641, dont on a bel et bien fait deux pièces dans l'édition de 1681, par le moyen d'une véritable dissection et l'addition d'une date fautive à l'un des documents supposés distincts. De plus, bien des mots, non seulement des " vieux ", sont changés, les plus usuels, les plus modernes, qui avaient le tort de ne pas respirer l'air de distinction et de noblesse propre au XVIIe siècle.

Le travail de critique aurait été facile, au moins pour l'édition première, si on en eut possédé ainsi tous les originaux, lesquels absolument introuvables furent, la plupart, distribués après leur publication à des amis en quête de souvenirs venant de la servante de Dieu, et remis quant au reste aux Ursulines de Tours d'où la Révolution les fit disparaître. De sorte que les efforts n'ont pu se diriger vers la restitution, au moyen d'autographes, de la physionomie véritable des lettres.

" Nous nous proposons, dit Dom Jamet, par un examen minutieux de chacune des pièces de la collection de Dom Claude Martin, de rendre aux lettres de Marie de l'Incarnation, telles qu'elles nous sont parvenues, leurs raisons de nous inspirer confiance dans leur teneur essentielle, ce que nous pourrions appeler leurs titres de créance. Ce n'est pas de critique textuelle ou littéraire que nous nous occuperons, ou du moins très peu, et seulement à l'occasion, mais de l'accord des idées et des faits, soit avec la doctrine générale de Marie de l'Incarnation pour les premières, soit pour les seconds avec leur contexte historique immédiat, tel qu'il est constitué par le groupe de lettres dont leur récit fait partie " (p. 32 et 33).

Un deuxième effort magnifique fut de rapprocher de nous cette correspondance, en éclairant la scène où l'auteur a prié et agi, en reconstituant le cadre dans lequel il a écrit, les intérêts, les soucis, les angoisses qui l'ont occupé, en replaçant " le lecteur dans un état d'esprit voisin du sien et capable de le mieux pénétrer et comprendre ".

Enfin, tandis que Dom Claude Martin divise son ouvrage en deux sections: les lettres spirituelles et les lettres historiques, Dom Jamet, d'accord en cela avec le cha-

noine Richaudeau, répudie ce plan qui relève plus de l'édification que de l'histoire et manque de suite. Il adopte l'ordre chronologique. Pour parvenir au but, il joint des explications au bas des pages en caractères minuscules. Chaque lettre jouit d'une annotation abondante: détails nombreux d'histoire locale qui surprennent par leur charme et la lumière qu'ils font, grâce à la sûreté et à la richesse des sources exploitées.

Cette réédition, rendue à son troisième volume, sera considérable. Elle s'adresse à ceux qu'intéresse l'histoire. Elle les aidera à comprendre la période où a vécu chez nous la "Térèse du Canada". Elle intéressera aussi par la beauté éclatante de l'âme qui s'y montre et qui présente de larges aperçus sur l'état de son union avec le Sauveur, sur les vertus pratiquées dans ses relations avec le prochain quel qu'il soit, parmi des événements multiples et variés. L'ouvrage est de haute valeur; son héros, un modèle. Que notre génération sache le reconnaître et en tirer profit! Ce sera l'aurore des honneurs dont nous désirons voir couronner ici-bas le front de Mère Marie de l'Incarnation.

P.-H. B.

* * *

R. P. ALBERT TESNIÈRE, S. S. S. — *Somme de la Prédication Eucharistique. Les Vertus sacerdotales. Le Prêtre sanctifié par sa Messe.* Montréal, La Librairie Eucharistique, 1935. In-12, IX-438 pages.

Voilà un bel ouvrage de plus de quatre cents pages qui offre aux prédicateurs de retraites ecclésiastiques une riche mine doctrinale, bien adaptée à tous les genres de vie du prêtre.

Le Père Tesnière avait entrepris une *Somme complète de la Prédication de l'Eucharistie*, devant former cinq grands traités dont il n'a pu nous livrer que deux complets: celui des noms, figures et prophéties de l'eucharistie et celui de la sainte communion. En outre, il fournit pendant quelques années à la revue *Le Très Saint-Sacrement* plusieurs conférences qu'elle a publiées sous forme de méditations. Dix-huit d'entre elles ont été choisies, qui avaient d'ailleurs été mises déjà en ordre par l'auteur lui-même et que les Pères du Saint-Sacrement de Montréal ont eu l'heureuse pensée d'offrir au clergé, réunies en un seul volume.

Il s'agit de la messe, de la communion et de la présence de Jésus au tabernacle, comme moyens vigoureux de sanctification dont dispose le prêtre tous les jours. Ce sont là trois sources de purification et d'amour divin aptes à envahir l'existence quotidienne. Le Père Tesnière les exploite, les applique d'une manière vivante et pratique aux devoirs du sacerdoce, dans un style oratoire et solide d'une étonnante limpidité. Le dogme, la morale, l'ascétique, le zèle des âmes s'y donnent la main pour créer une pure atmosphère sacerdotale et faire impression durable. Nous félicitons cordialement les éditeurs.

P.-H. B.

* * *

MARCEL LÉGAUT. — *Prières d'un Croyant.* Préface de S. E. le Cardinal Verdier. Paris, Bernard Grasset, 1933. In-12, X-274 pages.

Vraies prières d'un véritable croyant. D'un croyant qui plonge l'œil de sa foi dans les profondeurs de l'Évangile. Un œil qui voit clair et loin parce qu'il médite, et que sa méditation, selon le mot de Bossuet, "tourne à aimer". On ne feint pas de telles pages. Et s'il est certain que la vie seule engendre la vie, on pressent à les parcourir tout le profit qu'en retireront les âmes sérieuses, avides de comprendre et de réaliser leurs grandeurs divines.

R. N.

* * *

ALBERT PERBAL, O. M. I. — *Premières Leçons de Théologie Missionnaire*. Paris, 11, rue Crillon, 1935. In-12, 79 pages.

Ces leçons ont été rédigées sur les instances de l'Union missionnaire, afin de procurer une initiation et une orientation à tous ceux qu'intéresse la science des missions: clergé, séminaires, collèges, cercles d'études. Comme il n'existe pas d'ouvrage méthodique sur ce sujet en notre langue, il est à craindre que des lectures fragmentaires ne mélangent les perspectives et ne laissent subsister bien des lacunes dans nos notions. Cet ouvrage contient une introduction brève mais substantielle aux problèmes fondamentaux de la missionologie en exposant les notions préliminaires, l'objet, le but et le motif de l'apostolat missionnaire.

L'auteur était particulièrement désigné pour ce travail par sa science et son talent de vulgarisation. Plutôt que de mesurer strictement à chaque sujet une part déterminée, comme dans un traité, il a préféré développer certains points plus actuels, plus suggestifs, pour fournir une solide matière à la méditation et même à la discussion. Dans ce but, chaque leçon est suivie d'une bibliographie abondante et de première main; sans doute toutes les indications ne seront pas également accessibles à chacun, mais il ne sera pas malaisé de se procurer l'équivalent. Nous avons été heureux de retrouver un écho des doctrines de la première semaine missionnaire d'Ottawa, semaine dont le R. P. fut l'un des animateurs zélés. Ces leçons rapides et vivantes, qui n'ont point l'allure didactique d'un manuel, font réfléchir et mieux comprendre les directions de l'Eglise. Elles appellent une suite que nous souhaitons prochaine.

V. D.

* * *

Semaine d'Etudes Missionnaires du Canada. Ottawa, 1934. Introduction au problème des missions. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences. Ottawa, Le Secrétariat des Semaines d'Etudes Missionnaires, Université d'Ottawa, 1935. In-8, 300 pages.

Les Semaines d'Etudes Missionnaires du Canada publient un *Compte rendu in extenso des Cours et Conférences* donnés lors des premières assises missionnaires intellectuelles à Ottawa, en octobre 1934. Notre *Revue* a déjà souligné l'intérêt et la compétence de ces contributions à la science nouvelle des missions comme au mouvement d'apostolat missionnaire lui-même.¹ Dans une *actualité* de mars 1935, on ne craignait pas d'affirmer que la première Semaine d'Etudes Missionnaires au Canada "a été... un franc succès".

"Sans doute, il y eut des lacunes. Plusieurs redites ont alourdi les séances; on eût souhaité parfois plus de précision; certains travaux trahissaient une élaboration hâtive; on eût désiré souvent une technique plus scrupuleuse et des procédés plus scientifiques. Mais toujours, le fond resta solide et instructif."² Qu'on nous permette de signaler encore à l'attention de nos lecteurs le discours doctrinal du primat de l'Eglise canadienne, les thèses théologiques des Révérends Pères Turgeon, O. P., et Devy, S. M. M.

Remercions le Comité permanent des Semaines Missionnaires canadiennes d'avoir livré au public catholique cette gerbe, fruit d'une collaboration variée et choisie.

¹ Vol. IV, p. 474-477; vol. V, p. 138-141.

² *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. V, p. 141.

Puissent les Semaines nous faire bénéficier dans un avenir prochain des résultats de la réunion d'études qu'elles organisent actuellement et qui aura lieu à Québec, en février 1936.

J.-C. L.

* * *

A. F. E. R. — AFRICANÆ FRATERNÆ EPHEMERIDES ROMANÆ. Organe de la Conférence Romaine des Missions Catholiques d'Afrique. No 4 (avril 1935). Rome, 5, via Vittorino da Feltre (102).

AFER traite des principales questions de l'apostolat missionnaire en Afrique. Le présent numéro nous fournit une matière riche et variée sur les méthodes missionnaires, la situation juridique des métis dans les colonies italiennes, la bibliographie missionnaire des Pères du Saint-Esprit, les statistiques comparées, la psychologie des indigènes, les œuvres sociales et celles de presse.

Les missionologues aussi bien que les amis des missions africaines trouveront dans ces pages une source de renseignements de toute première valeur. Les missionnaires de la brousse ou des centres plus évolués, en effet, n'hésitent pas à confier au bulletin le récit de leurs travaux et le résultat de leurs expériences. AFER est donc un bel et louable effort de collaboration entre missionologues et missionnaires. Pour devenir un instrument de travail précieux, il ne lui manque que de paraître plus souvent et périodiquement.

J.-E. C.

* * *

Grands Lacs. Revue mensuelle des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). 51e année, 1935, Louvain. In-8.

Parmi les publications missionnaires qui tiennent le milieu entre le bulletin purement anecdotique et la revue strictement scientifique, *Grands Lacs* doit être placée au tout premier rang. Elle se présente comme une revue d'intérêt général pour les missions d'Afrique, bien que son attention soit tout particulièrement concentrée sur les régions des Grands Lacs.

Ce périodique est remarquable par sa tenue "tout à fait moderne", par la qualité et l'abondance des renseignements fournis, par le haut renom de ses collaborateurs: vicaires apostoliques, missionnaires blanchis à la tâche, professeurs de séminaires et d'université.

J.-E. C.

* * *

Un Document. Une Épopée. Où l'Esprit-Saint souffle en Tornade. Les Pères Blancs au Ruanda. Numéro spécial de la Revue *Grands Lacs*, 1er mars 1935. In-8, 144 pages.

Le vicariat apostolique de Ruanda est devenu une des plus florissantes chrétientés de l'Afrique. L'évangélisation de ce pays ne date que de trente-cinq ans, et déjà, la jeune Eglise se dresse majestueuse et forte en face du paganisme séculaire qu'elle oriente et attire vers elle. Le rythme étonnant des conversions laisse prévoir la fondation d'un royaume vraiment et totalement chrétien. Sur une population de 2,500,000 habitants environ, on compte aujourd'hui 154,435 catholiques, alors que leur nombre n'atteignait pas 46,000 il y a cinq ans. Vraiment, l'Esprit-Saint souffle *en tornade* dans ce coin du Congo Belge!

Le secret de ce mouvement des masses païennes vers l'Eglise? Une série d'articles optimistes, mais solides va nous le révéler. C'est d'abord le sang des dix-huit missionnaires morts à la tâche, c'est l'eucharistie surtout, c'est l'esprit de prosélytisme des néophytes, c'est la valeur de l'élite catholique — roi catéchumène et chefs chrétiens,—c'est

la belle organisation du vicariat qui recrute déjà dans son propre sein ses prêtres, ses frères et ses sœurs indigènes et qui diffuse l'instruction par ses écoles nombreuses et sa presse. Tous ces éléments, présentés dans leur cadre ethnique, nous permettent d'apprécier le travail des Pères Blancs dans la transformation catholique des peuples Batutsi, Bahutu et Batwa.

Le grand mérite de ce numéro spécial, croyons-nous, est de savoir intéresser le lecteur du commencement à la fin et de le faire sans sacrifier rien de la valeur objective et historique des faits rapportés. Le tableau de la vie missionnaire qui se dégage de ces pages pourrait être plus complet, mais difficilement plus sincère et mieux présenté.

J.-E. C.

* * *

Mgr LUIGI CIVARDI. — *Manuel d'Action catholique. Essai théorique*. Traduit de l'italien par le chan. J. Claes. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1934. In-8, 359 pages.

Certains laïques se lancent dans une entreprise où ils font vibrer la note chrétienne de la foi et du désintéressement, de l'obéissance à l'autorité ecclésiastique dont ils ont obtenu l'approbation bienveillante. A les entendre, on s'aperçoit alors de leur ignorance de l'Action catholique proprement dite, laquelle, on l'a pourtant bien dit depuis quelques années, est formée par un groupement organique d'associations dans lesquelles les laïques viennent en aide à l'Eglise en vertu d'un mandat de l'autorité spirituelle légitime, sous sa conduite directe et selon des règles voulues et sanctionnées par elle. Nous leur conseillons d'étudier le *Manuel d'Action catholique* de Mgr Civardi. Ils saisiront la différence entre le sens strict que renferme l'expression " Action catholique ", et son sens large qui embrasse les œuvres auxiliaires, très utiles à lui préparer de bons éléments et à l'aider dans la poursuite de plusieurs de ses fins, mais non de son ressort parce que sorties de l'initiative personnelle.

Cet *Essai théorique* embrasse d'une façon concise, détaillée et complète la nature de l'Action catholique, puis les rapports qui la font entrer en jeu avec la hiérarchie, le clergé, la politique, les œuvres auxiliaires et les institutions économique-sociales. Livre puissant par sa clarté, son énergie, la documentation sûre et abondante, livre attrayant qu'il faut étudier pour posséder et propager des idées justes sur le grand mouvement que Sa Sainteté Pie XI veut partout répandre.

P.-H. B.

* * *

PIERRE BAYART. — *L'Action catholique spécialisée*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935, In-8, 202 pages.

La Belgique et la France présentent aujourd'hui le spectacle d'un généreux effort pour la mise en œuvre des directives du pape sur l'Action catholique. Le mouvement, jeune encore et déjà solide, y est certes produit de l'Esprit-Saint qui l'anime. Il marche d'après un plan, mais surtout pour un but, très haut il est vrai à une époque si bas descendue, vers lequel il tend par un instinct supérieur, venu du baptême et des sacrements, qui met dans l'âme une source de vie, Dieu.

L'esprit s'enflamme de cette idée à la lecture palpitante de *l'Action catholique spécialisée*, leçon donnée à la semaine sociale de Nice, le 26 juillet 1934, où M. Pierre Bayart, éminent avocat au barreau de Lille, nous fait goûter " cette saveur du réel qui vient du compagnonnage avec les choses ".

Rien de plus actuel, de plus solide, de plus psychologique. Force textes pontificaux en mains, l'auteur marque la nécessité, la nature, "activité particulière, qualifiée,

spécialisée", de l'Action catholique, telle que l'Eglise la demande en notre temps. Celle-ci, toujours désireuse par vocation de réformer l'homme, n'y parviendra désormais, constatation faite, que par une refonte du milieu bien organisée: "irradiation" du spirituel, mouvements de la grâce, incarnation de Jésus continuée.

La J. O. C. en fournit une illustration totale. Elle ne discute pas le problème; elle le résout: elle crée "une adaptation et une application concrète de l'éducation chrétienne à l'apprentissage et à l'exercice d'une profession", termes de M. Cardyn lui-même, son fondateur. M. Bayart rend avec pénétration cette riche pensée. Pie XI, devant les incontestables succès obtenus, en est à la conviction que la J. O. C. s'offre comme un type achevé de l'Action catholique. Et l'auteur, continuant son analyse attentive, recourt au manuel de cette magnifique jeunesse, puis à son observation personnelle, et croit saisir le secret de l'esprit jociste dans le contact d'un commun idéal supérieur avec tous les milieux, ce qu'il appelle "du catholicisme à l'état pur". On conçoit qu'une éducation en plein réel, en pleine vie, en plein cœur de la société, soit une pédagogie applicable à la famille, à la profession, à la cité, à tous les degrés de l'échelle; et donc qu'elle soit sociale, à la façon de l'atmosphère qui pénètre partout, imprègne le milieu, le fait vivre et résister aux forces destructrices qui le menacent.

M. Bayart, dans cette attachante synthèse, fait preuve de connaissances qui honorent son caractère de chrétien, son esprit de philosophe et son action de catholique. Puis, en joignant à ses pages des notes et textes documentaires précieux, il met aux mains de l'apôtre moderne par son livre un instrument d'usage facile et très agréable.

P.-H. B.

* * *

G. K. CHESTERTON. — *Saint Thomas d'Aquin*. Version française de Maximilien Vox. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, XVII-237 pages.

"Chesterton, quand il écrit, dessine de main de maître. Il excelle surtout dans l'art du portrait. Celui qu'il vient de tracer de saint Thomas d'Aquin est sans contredit un chef-d'œuvre. Pour ma part je n'en connais pas de mieux brossé, ni de plus ressemblant. Sans doute c'est peint à la Chesterton, de façon un peu déconcertante pour ceux qui ne connaissent ni le modèle ni l'artiste. Mais ceux qui les connaissent tous les deux, quand ils liront ce livre, auront sûrement comme moi l'impression que saint Thomas a bien fait d'attendre sept siècles pour confier son portrait à Chesterton."

Ces élogieuses paroles du Rme Maître Général des Frères Prêcheurs, inscrites au seuil de la préface, nous dispensent de tout commentaire.

La version française aurait même gardé la saveur de l'original, et les lecteurs «auront le sentiment que, par une distraction de génie, Chesterton pour une fois a écrit directement en français, tellement Vox a su, pour le traduire, s'assimiler sa pensée et son style».

R. N.

* * *

JOSEPH DELCOURT. — *Deux saints Anglais. John Fisher, 1459-1535. Thomas More, 1478-1535*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1935. In-12, 125 pages.

Excellente façon de faire œuvre de «bonne presse» que de divulguer le plus largement possible les vies de saints, surtout de saints tels que John Fisher et Thomas More. Ne sont-ils pas, selon les paroles de Pie XI, «la gloire et l'ornement le plus remarquable, l'un du clergé, l'autre du laïcat?» (Pie XI, allocution *Pergratus nobis*, du 1er avril 1935.) — Vie populaire, à la portée de tous, autant édifiante qu'instructive.

R. N.

* * *

A.-G. MORICE, O. M. I. — *Monseigneur Turquetil, O. M. I., Apôtre des Esquimaux, et le Miracle de ses Missions.* Winnipeg, 200, rue Austin, 1935. In-8, 283 pages.

Le livre qui paraît sous ce titre est destiné à une popularité considérable.

Il se recommande de la signature du R. P. Morice, philologue et anthropologue, historien et biographe, missionnaire et colonisateur, et partant ouvrier éminemment qualifié pour entreprendre l'histoire d'un des plus héroïques et des plus émouvants épisodes de l'apostolat moderne: la trouée de l'Eglise catholique en pays esquimau.

Ce récit est le témoin authentique d'une odyssée des plus captivantes au pays des plaines glacées et des maisons de neige que dore le soleil de minuit, pays qu'évangélise le missionnaire « enrobé » de peau de bête, chaussé de mocassins de lièvre, vivant de viande crue et, à son défaut, de cuir ramolli, d'huile de phoque, d'eau de glaçon fondu, de famine... d'espoir... de misère, jeûnant pour ceux qui ne se privent pas et s'abstenant de viande, de sucre, de sel, voire de pain.

L'ouvrage du Père Morice n'est pas un roman, mais il a toute la saveur des fictions les plus hardies. Intéressant, captivant, passionnant, il nous attache et nous retient depuis la première page jusqu'à la dernière ligne. Le pays, les habitants et surtout les héros en scène nous transportent dans une sphère où les méthodes de vie nous dépassent et nous échappent, si bien que le lecteur se demande s'il est dans un monde réel ou s'il n'est pas transporté au pays des légendes et des fables.

C'est bien la réalité que le Père Morice décrit et l'abondante documentation qui étoffe son récit est de toute première valeur; ceux qui seraient tentés de croire que la dynastie des héros s'est éteinte avec la race des géants feraient bien de suivre l'auteur dans les neiges éternelles du grand nord canadien. Ils y trouveront une phalange de surhommes venus du Québec et de la vieille France pour y planter l'Eglise de Dieu. Ils verront à l'œuvre ces personnages homériques — tous vivants à deux exceptions près — qui dominent les rigueurs du climat dont la cruauté n'a pas de rival, ignorent les douceurs de la vie, se refusent les raffinements de la civilisation, acceptent le supplice de l'isolement et le martyre de la solitude pour faire triompher dans les déserts arctiques la culture et la foi. Ils ne sont pas deux, mais légion: prêtres, frères et sœurs dont les noms font l'orgueil de l'Eglise et remplissent de gloire deux Congrégations.

Ces hérauts qui burinent l'effigie du Christ chez les fils primitifs du pôle nord, le Père Morice les groupe et les met à l'œuvre autour de leur chef, Mgr Arsène Turquetil, fondateur et père des missions esquimaudes, évêque et nourricier du plus désolé et du plus vaste de tous les diocèses.

Souhaitons une diffusion rapide au beau livre qui anime — et avec quelle discrétion! — le théâtre d'un zèle aussi intelligent que tenace, d'un apostolat aussi prometteur qu'il fut jadis ingrat.

O.-A. M.

* * *

C. D'ESCHEVANNES. — *Un Chrétien et un Savant. Pasteur. Sa vie, sa foi, son œuvre, 1822-1895. (Documents inédits.)* Paris, P. Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-8, XV-236 pages.

Toute la préface de cet intéressant ouvrage est contenue dans le titre, que M. d'Eschevannes justifie au complet dans le présent volume. *Un Chrétien et un Savant.* Biographie habilement bâtie qui a l'immense mérite de nous remettre en vue un Pasteur vivant, agissant, aimant et croyant. C'est l'homme de génie, l'homme de foi décrit par ses œuvres.

A peine quelques commentaires, tout juste le nécessaire pour animer, dans un si court récit, une vie si grande, si féconde, et à la fois si modeste. Je m'excuse d'une comparaison par trop figurée, mais qui me semble pourtant bien juste. L'auteur est pour son lecteur un peu comme le soleil du matin pour l'observateur en face d'une grandiose nature. Il ne décrit pas, il ne peint pas, il illumine, il dévoile par degré le panorama. Puis, nous, les lecteurs, nous voyons bien et ne pouvons qu'admirer avec enthousiasme ce Pasteur « travailleur, issu d'une famille modeste, arrivé... au sommet des connaissances et des honneurs — mais demeuré malgré tout un bon chrétien, sans orgueil comme sans respect humain » (*Avant-propos*), dont la vie entière fut l'application du « Aimez-vous les uns les autres » et la réalisation d'un programme idéal: « La paix, l'amour et le dévouement. »

Nous souhaiterions voir Calmette sous la même lumière.

E. R.

* * *

R. P. SIMÉON VAILHÉ, A. A. — *Vie du P. Emmanuel D'Alzon*. Tome II. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-8, 792 pages.

Le second volume de la biographie du Père D'Alzon n'apparaît que fort tard après le premier. Il nous présente la pleine maturité d'un homme dont la vie fut extraordinairement remplie d'œuvres de toutes sortes. Comme on pouvait s'y attendre, l'auteur n'a point traité de toutes les activités dans l'ordre chronologique: lui-même et ses lecteurs s'y seraient perdus. Dans la succession des chapitres viennent tour à tour les diverses affaires, pour la plupart d'intérêt général, auxquelles le Père D'Alzon fut mêlé: l'enseignement chrétien, l'apostolat parmi les protestants, les œuvres de l'Orient chrétien, le concile du Vatican, etc. Ajoutez à cela les multiples soucis de la direction d'un diocèse, du développement des œuvres qu'avaient fondées le Révérend Père, et vous aurez une idée du contenu abondant de ce second volume. Les fils du Père D'Alzon, et d'une manière générale tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Eglise de France au XIXe siècle, trouveront plaisir à la lecture de cet ouvrage. La tenue littéraire et la présentation matérielle en sont du reste très convenables. Nous ne doutons point que les lecteurs se sentent attirés vers la figure si sympathique du Père D'Alzon; le renom de sa Congrégation, dont les fils sont au Canada depuis quelques années, n'en pourra que bénéficier.

L. T.

* * *

STANISLAS FUMET. — *Mission de Léon Bloy*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeur, 1935. In-12, 383 pages.

Encore une étude sur Léon Bloy ! D'aucuns trouveront que c'en est trop. Et pourtant, non. Le sujet en vaut la peine, et le livre de S. F. fera sûrement tomber bon nombre de préjugés, il propagera peut-être le feu ardent qui anime les amis de Bloy.

En montrant le christianisme, tout pénétré de l'esprit de croisade, qui anime *le Mendiant ingrat*, en soulignant les actes de foi ardente et les supplications éplorées dont Bloy est coutumier, l'auteur présente aux catholiques d'action un brûlant de la croix qui ne peut manquer de les enflammer par son souffle puissant. S. F. avertit ses lecteurs qu'il ne faut pas chercher dans les livres de Bloy un exposé doctrinal: « Ce sont les sursauts de son cœur qu'il exprime quand il écrit. » Malgré les restrictions qu'il faut faire sur la spiritualité du *Pèlerin de l'Absolu*, on ne peut se défendre contre la puissance captivante des chapitres sur *la Gloire en exil*, *Celle qui pleure*, *l'exégèse de la Douleur*, *une métaphysique de la pauvreté* et, le dernier de tous, *Spiritualité de Léon Bloy*; et il faut conclure avec S. F. que cet homme a une mission extraordinaire. « Où le zèle d'un

grand nombre continue à échouer Léon Bloy, avec ses défauts, ses exagérations, ses violences, réussit prodigieusement. » Il engendre de nombreux chrétiens dans la foi, et des chrétiens passionnés, tendres, hardis, fidèles. La *Mission de Léon Bloy* est un livre utile et très intéressant.

* * *

MAXIMIN DELOCHE. — *Un Frère de Richelieu, inconnu. Chartreux, Primat des Gaules, Cardinal, Ambassadeur. Documents inédits.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-12, 553 pages.

Il est ingrat de vouloir orienter le jugement et l'intérêt de la postérité. M. Deloche l'a tenté dans le présent livre. Le mieux préparé à ce travail par des recherches sur la famille de Richelieu, il a voulu restaurer dans sa vie, dans son relief, une figure qui s'est estompée parmi la foule indistincte des figurants de l'histoire: celle du Cardinal *Alphonse de Richelieu*, frère de l'illustre ministre de Louis XIII, Armand. Avec patience, l'auteur a retracé les détails de la vie de son héros en utilisant des sources en majeure partie inédites. Lecture intéressante où il faut tenir compte des difficultés qu'a eu à surmonter M. Deloche pour apprécier son mérite.

Alphonse de Richelieu n'avait rien d'un grand homme. Caractère paisible, concentré, avec une nuance de misanthropie, il s'était enfoui dans une chartreuse. C'est la faveur de son puissant cadet qui le tira de là pour le mettre en évidence à des postes d'honneur. Il trouvera cependant plus d'afflictions que de jouissances, car si son frère lui portait beaucoup d'affection, il ne lui donnait pas autant de confiance. Alphonse avait assez de pénétration pour s'apercevoir qu'on l'écartait soigneusement des affaires importantes ou avantageuses, mais pas suffisamment d'énergie pour qu'on apprît à s'en repentir.

En somme la gloire du ministre de Louis XIII a entièrement éclipsé le mérite de l'archevêque de Lyon, son frère. Jugez alors de la difficulté que doit surmonter l'auteur: à chaque instant il doit supplanter dans notre esprit l'admiration d'un homme au prestige solidement établi, par le souvenir d'un autre qui est son frère et qui a joui de la même dignité. C'est un écueil que l'emploi des pronoms personnels, des synonymes était impuissant à vaincre complètement. N'en tenons pas rigueur à M. Deloche. Si l'on est satisfait de voir dans ce livre une contribution érudite à l'histoire, un essai pour rendre justice à un oublié, l'étude d'un noble caractère, on retirera de la lecture du présent ouvrage une utile instruction et le dérivatif à une heure d'ennui. L. T.

* * *

I. EMILE LAUVRIÈRE. — *L'étrange Vie et les étranges Amours d'Edgar Poe.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1934. In-8, XVIII-583 pages.

II. EMILE LAUVRIÈRE. — *Le Génie morbide d'Edgar Poe. Poésies et Contes.* Chez les mêmes éditeurs, 1935. In-8, 419 pages.

La vie et les œuvres de l'auteur de *Corbeau* et des *Contes extraordinaires* offrent un très intéressant sujet d'étude au littérateur, à l'historien et au psychiatre. Comment concilier, chez Edgar Poe, les dons de poète et de conteur de génie avec les infirmités physiques et morales d'une nature tarée dans ses origines et diminuée par une précoce dipsomanie, qui ne fit que progresser avec les années, jusqu'à la désagrégation complète, jusqu'à une crise fatale de *delirium tremens*? Voilà le problème que M. Lauvrière abordait jadis dans sa thèse de doctorat ès lettres et qu'il continua d'étudier, accumulant une somme de matériaux qui lui permit de présenter au public deux forts volumes, d'une

documentation solide et complète, accompagnée d'une judicieuse et loyale discussion où défilent tous les aspects de la vie et des œuvres de l'écrivain américain.

Aux Etats-Unis comme à l'étranger, Edgar Poe fut l'objet d'interprétations diverses et de controverses animées. Il offre un intérêt tout particulier aux lecteurs de langue française en raison de son influence considérable sur de nombreux écrivains contemporains: Baudelaire, Mallarmé, Verlaine, Rimbaud, Samain et autres.

Au Canada, les esprits curieux de littérature américaine voudront lire ces deux récents ouvrages de l'historien du peuple acadien. F.-X. M.

* * *

CHARLES UPSON CLARK. — *Voyageurs, Robes noires et Coureurs de Bois. Stories from the French Exploration of North America.* New York, The Institute of French Studies, Inc., Columbia University, 1934. In-12, XIV-391 pages.

Ce livre a un but nettement tracé dans la préface: M. Charles Upson Clark, professeur à l'Université Columbia de New-York, veut familiariser ses élèves avec la langue française par les récits des explorateurs de la Nouvelle-France. Pour cela il choisit les plus intéressants dans les *Relations des Jésuites* et dans la collection des documents de P. Margry. *Découvertes et Etablissements.*

Il parle de tout dans ce volume: des missionnaires et de leurs difficultés, des grands voyageurs, des sauvages et de leurs mœurs; dans un pêle-mêle magnifique, sans se soucier d'un ordre quelconque il cite des passages au sujet des anguilles, du froid, de l'eau-de-vie, des danses de morts, du mariage des indigènes, des souffrances des missionnaires, des poissons, des oiseaux, des reptiles, etc.

Au point de vue historique, grâce à un index très détaillé et aux sources bien indiquées en tête de chaque emprunt, l'ouvrage peut être utile à un commençant, mais l'historien sera toujours dans la nécessité de recourir au texte lui-même et de faire valoir l'extrait. L'auteur ne cherche aucunement à relater l'histoire.

Comme livre de lecture pour des étudiants anglais, cette production est opportune. Malgré la difficulté de la tâche, aidés cependant d'un lexique approprié et de l'impression moderne du texte, ils peuvent arriver à jouir de ces six cent quarante-huit extraits, courts, bien choisis pour la plupart. Si l'auteur avait suivi un plan et classé ses emprunts sous des titres de chapitres, ils auraient pu suivre plus facilement et mieux coordonner leurs idées.

Certes, pour un élève qui désire se perfectionner en français et en même temps ne pas trouver fastidieuse une trop longue lecture, le livre est bien approprié. Nous devons un sincère remerciement à M. Clark pour faire connaître aux étudiants américains les récits des grands bâtisseurs de notre histoire. E. B.

* * *

MAURICE OLLIVIER, LL. D., C. R. — *Le Canada, Pays souverain? Le Statut de Westminster.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 231 pages.

Le volume de M. Ollivier condense en quelque deux cent trente pages l'histoire de notre évolution politique vers l'indépendance et la souveraineté. Dans la masse de documents officiels et de précédents juridiques touchant le problème qu'il discute, l'auteur n'a rien omis d'essentiel, semble-t-il.

L'ouvrage est divisé en deux parties d'inégale étendue. La première consiste en un regard rétrospectif sur la période constitutionnelle qui s'écoule de la conquête à la Confédération: l'auteur rappelle d'une façon succincte les principaux événements qui ont

amené graduellement l'indépendance dont nous jouissons à titre de Dominion britannique. La seconde analyse, à la lumière des précédents constitutionnels, les privilèges les plus importants confirmés par le Statut de Westminster; savoir: la liberté de contracter des conventions internationales et des traités de commerce, la situation et les droits du gouverneur général, la validité et l'extraterritorialité de nos lois, la marine marchande, les appels au conseil privé et la liberté de nos relations extérieures.

M. Oulivier aborde ces problèmes avec un souci d'objectivité, d'exactitude scientifique et juridique dont il doit être loué. Il prend soin d'appuyer constamment ses affirmations sur des documents de première main et des autorités réputées en droit constitutionnel canadien.

En publiant ce volume, l'auteur donne un exemple qui devrait trouver des imitateurs. Jusqu'ici, chez nous, trop peu de publicistes se sont adonnés à des travaux d'allure austère mais vraiment scientifique dans les questions d'ordre juridique ou politique.

Tous ceux qui s'intéressent à l'avenir politique de leur pays, les jeunes particulièrement, ont le devoir de lire *le Canada, Pays souverain?* A. C.

* * *

I. JACQUES MARITAIN. — *Personality, Property, and Communism*. Reprinted from the University of Toronto Quarterly, Vol. III, No. 2, January, 1934. In-8, p. 167-184.

II. Sir ANDREW MACPHAIL. — *Conservative - Liberal - Socialist*. Reprinted from the University of Toronto Quarterly, Vol. III, No. 3, April, 1934. In-8, p. 263-285.

III. W. L. GRANT. — *The Civil Service of Canada*. Reprinted from the University of Toronto Quarterly, Vol. III, No. 4, July, 1934. In-8, p. 428-438.

IV. GEORGE H. JAFFIN. — *Prologue to Nomostatistics*. Reprinted from Columbia Law Review, Vol. XXXV, No. 1, January, 1935. In-8, 32 pages.

I. Much has been written to combat Marxian philosophy, but nothing is more satisfactory than these few pages of one of the greatest minds of France. Professor Maritain's penetrating analysis of the Thomistic doctrine of private property establishes that individual appropriation alone satisfies the natural exigency of "artistic" activity that is peculiar to man. This treatment of the problem will appear novel to Anglo-Saxon thinkers. In many quarters, it will be none the less appreciated and fruitful.

II. Sir Andrew MacPhail's article makes delightful reading, and furnishes us with ample food for thought on some of the most serious problems of the day. He shows the differences that existed at the outset, between Conservatives and Liberals in England and the evolution of the English parties. His retrospect of Canadian politics is also enlightening, and his case against Communism and Mr. Woodsworth's party a strong one. We cannot agree with him, however, in all that he says in favour of Capitalism

III. With the increasing functions of government, the Civil Service is becoming, each year, more important. W. L. Grant reviews briefly the reforms accomplished, since 1877, to do away with political appointments and to establish the merit system of promotions. He shows the need of university graduates in the Service and of a Commission to reorganize the present examination system as well as the whole system of vertical promotions.

IV. Mr. Jaffin's article should be of interest to the members of the legal profession. The learned jurist contends that sources outside the Reports should be utilized to study the social phenomena of litigation and that techniques, other than those confined to the Reports, must be mastered to face the many-sided legal problems of to-day.

A. L. M. D.

* * *

Rév. PATRICK J. GEARON, O. C. C. — *Le Spiritisme: sa Faillite*. Traduit de l'anglais par Ph. Mazoyer. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1932. In-12, 195 pages.

L'ouvrage initie à la question du spiritisme: son origine, ses développements et ses vicissitudes. Les phénomènes spirites sont le plus souvent le fruit d'une supercherie savante ou grossière, inspirée communément par l'amour du gain. *Le spiritisme en tant que religion, le spiritisme et la morale*: deux chapitres où l'auteur énonce des directives opportunes. Les pages du R. P. Gearon désillusionneront ceux que la bonne foi, le goût du mystérieux, l'instinct de superstition porteraient à s'attacher de quelque manière aux subterfuges spirites.

R. L.

* * *

Le Trésor des Vieilles Chansons. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-8, 112 pages.

Une jolie présentation d'une soixantaine de vieilles chansons populaires, par la Maison de la Bonne Presse. Le recueil, finement illustré en couleurs vives, par Kermor, est d'une apparence attrayante. Il est divisé en deux parties, comprenant, la première, des chansons et des rondes, et la deuxième, de vieux Noël et des cantilènes.

Les chansons du terroir y voisinent avec celles du collège ou du régiment, et il y a un grand nombre de rondes et de chansons destinées à servir d'accompagnement aux jeux des enfants.

Mais pourquoi a-t-on omis d'indiquer la provenance de toutes ces mélodies? Il me semble qu'il est intéressant de connaître au moins sommairement leur origine, ou de savoir dans quelles parties de la France sont chantées celles qu'on nous offre dans ce recueil.

Tant par sa présentation que par le choix des pièces qui la composent, cette collection se recommande aux familles qui ne veulent pas voir leurs enfants oublier ces bonnes vieilles mélodies d'un passé où l'on savait chanter en toutes circonstances.

P. L.

* * *

LUCIE CLÉMENT. — *En marge de la vie*. Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1934. In-12, 192 pages.

L'incompréhension et l'orgueil jettent *en marge de la vie* la jeune canadienne-française Nicole Berteuil, quelques mois seulement après son mariage avec le capitaine anglais Robert Stonehaven. C'est sur cette triste perspective que se ferme le livre de Mlle C. — Mais, ne fallait-il pas s'attendre à ce dénouement? Et l'auteur, en nous faisant connaître dès les premières pages, d'une part les pressentiments de la fiancée et d'autre part l'assurance illimitée de Bob, ne nous le laisse-t-il pas prévoir? Certes Nicole a ses défauts; elle est sincère pourtant; les craintes qu'elle a le courage de communiquer à son fiancé nous montre jusqu'à quel point elle l'est. Et Robert donc! son épouse il l'adore, tout ce qu'il devine devoir lui plaire il se fait un scrupule de le lui procurer. Mais, le

croirait-il, c'est précisément là qu'il restera inférieur à la tâche: il ne sait pas suffisamment deviner. Il donne beaucoup: mais non pas ce qu'il faudrait à cette âme, idéaliste et délicate. Surtout, il ne possède pas ce tact exquis qui centuple la valeur des dons. Et pour gagner Nicole, il lui en aurait fallu et beaucoup. Aussi, n'est-il pas parvenu à saisir la psychologie tragiquement complexe et capricieuse de sa « little French girl ». Il avait cru d'abord que son amour aurait facilement raison de cette émotivité excessive remarquée dès le début. Maintenant, il doit s'avouer vaincu: car, pendant les longues absences que sa fonction lui impose, l'artiste André Mirvalles a su, lui, s'insinuer en cette âme aussi impénétrable que l'Inde, sa patrie d'adoption, et il l'a conquise à fond. Nicole a trop d'honneur pour être infidèle à son époux, mais son amour pour lui est mort. La fin tragique du sculpteur aimé l'a jetée dans un désarroi qui achève d'exaspérer Robert, et l'orgueil des deux rendant tout retour en arrière impossible, c'est l'irrévocable séparation.

On voit par là qu'on ne saurait avec raison taxer d'insuffisantes les causes du dénouement. Peut-être souscrivions-nous plus facilement aux remarques de ceux qui ont jugé un peu défectueuse leur mise en œuvre par l'auteur. Nous ne relèverons pas les quelques imperfections de style soulignées par d'autres, ni les transitions un peu trop subites du début du volume. Mais nous voudrions insister sur ce souci de personnalité qu'on sent d'un bout à l'autre du roman et qui à lui seul suffirait à le faire bien apprécier. Le style s'en ressent et le développement de l'intrigue aussi. *En marge de la vie* est déjà, en lui-même, un succès et il nous permet d'espérer d'autres succès plus grands encore.

S. D.

* * *

JEAN DE LA BRÈTE. — *Les Gardiens*. Paris, Librairie Plon, 1933. In-12, 256 pages

Ce livre de l'auteur de *Mon Oncle et mon Curé* mérite qu'on en dise du bien. Un jeune magistrat, d'une grande droiture de caractère, Thierry Dosmond, se voit rebuté par celle dont il avait rêvé de faire un jour son épouse. Gabrielle se tourne en effet du côté brillant et mondain qui lui paraît le mieux cadrer avec ses goûts à la moderne. Le mariage n'est pas heureux. C'est alors que l'ami d'hier, Thierry, aidé de sa sœur, prend en main le bonheur des deux époux. Gardien des plus nobles traditions et homme de conscience avant tout, il saura resserrer les liens du jeune ménage si près de sombrer; et ce n'est qu'après avoir assuré l'avenir de Bérengère, sa sœur, que lui-même, il entrera dans la vie.

J.-H. M.

* * *

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Douze volumes. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie. Petit in-4. *Herders Welt-und Wirtschafts atlas*. In-8.

Le tome neuvième de la vaste encyclopédie herdérienne¹ s'ouvre avec le mot *Osman*, sultan turc et fondateur des Ottomans, et se ferme avec celui de *Reuchlin*, savant humaniste allemand (1455-1522). Parmi les principales études on remarque et on lira les suivantes: *Osterreich* (Autriche), *Palästina*, *Persien* (Perse), *Portugal*, *Paris*, *Polen* (Pologne), *Philosophie*, *Photographie*, *Pflanzen* (plantes), *Police*, *Postes*, *Priester-*

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome III, p. 267-268, 404-406, 546-547; tome IV, p. 124-125; tome V, p. 156.

tum (sacerdoce), *Protestantisme*, *Radio*, *Recht* (droit), *Reformation* (la Réforme), *Religion*, etc.

Il est juste de noter qu'une demi-colonne fournit des renseignements exacts sur la capitale du Canada. Malheureusement l'illustration, ici, est fausse. Au lieu de représenter Ottawa, soit à vol d'oiseau ou partiellement, la vue insérée dans le texte fait voir . . . Hull, la ville-sœur, et dans l'une de ses parties seulement: au premier plan, les usines Eddy, au second, l'église Notre-Dame, et là-bas tout au fond, les Laurentides assez estompées. . . C'est déjà quelque chose, mais est-ce bien Ottawa?

Le tome dixième va de *Reue* (contrition) à *Siphonophoren* (nom grec désignant une espèce de polype). Comme toujours, très soignée est l'illustration; très variée aussi et abondante. Les principaux articles qui retiennent avec plus d'intérêt l'attention sont les suivants, *Rhein* (le Rhin), *Richter* (le peintre), *Rome*, *Style roman*, *Art romain*, *Empire romain*, *Romantisme*, *Röntgenstrahlen* (rayons X), *Rundfunk* (radio), *Russland* (la Russie: son histoire, sa population, son Eglise, son art, etc.), *Sachsen* (la Saxe), *Sakramente* (les sacrements), *Schweden* (la Suède), *Schweiz* (la Suisse), *Shakespeare*, *Schiller* (le célèbre poète allemand), *Salzburg*, etc.

Il fait plaisir de rencontrer ici et là quelques notes brèves sur des choses canadiennes. Ainsi, l'on peut lire des lignes sur le canal *Rideau*, la rivière *Richelieu*, les villes de *Saint-Hyacinthe* et de *Saint-Jean*, le *Lac-Saint-Jean*, etc.

J.-H. M.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

Dom de MONLÉON, O. S. B. — *Le Christ-Roi*. Paris, P. Téqui, Libraire-Editeur, 1933. In-12, VIII-127 pages.

Etude substantielle sur la doctrine du Christ-Roi: *Le monde cherche un Roi* — *Le seul vrai Roi* — *La royauté du Fils de l'Homme* — *Le titre de la Croix* — *Le Christ, Roi du monde* — *Le Christ, Roi des Intelligences* — *Le Christ, Roi des Cœurs*. L'ouvrage est de bonne tenue littéraire.

* * *

Actes de S. S. Pie XI. Encycliques, Motu Proprio, Brefs, Allocutions, Actes des Dicastères, etc. Texte latin ou italien avec traduction française. Tome V (année 1929 — 1er semestre). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-12, 275 pages.

Nos lecteurs sont sans doute familiers avec la collection des *Actes* des quatre derniers papes, publiée par la Maison de la Bonne Presse: *Actes de Léon XIII* (7 volumes), de Pie X (8 volumes), de Benoît XV (3 volumes) et de Pie XI (5 volumes parus).

La première partie du présent tome — *Actes de S. S. Pie XI* — contient vingt-deux documents, et la seconde — *Actes des Dicastères pontificaux* — neuf documents. La collection des *Actes* des souverains pontifes depuis Léon XIII, tant par le texte latin ou italien que par la traduction française, rend des services signalés.

* * *

A. FLEURY et J. DE BELLAING, S. J. — *Bréviaire des Fidèles. Extrait du Bréviaire romain comprenant: 1o l'Office complet des Heures du Jour; 2o les Leçons historiques de Matines; 3o les Homélies des Pères sur l'Evangile de la Fête ou du Temps, le tout en français. Psaumes et Hymnes en vers*, traduction du R. P. Compaing, S. J. Tours, Maison Alfred Mame et Fils, 1933. In-14, LII-1712 pages.

Après le *Missel*, il n'y a pas de plus beau livre liturgique de prières et de lectures que le *Bréviaire romain*. En voici un extrait substantiel, et en français: office complet des heures du jour; 393 leçons historiques sur les saints; 328 homélies ou instructions des Pères. Pages inspiratrices de piété vraie et éclairée, onctueuses, variées et pleines de vie; elles permettent de s'unir davantage à la prière officielle de l'Eglise, à la prière sacerdotale.

Six tables terminent l'ouvrage: *table générale, table alphabétique des fêtes et des saints, hymnes, psaumes et cantiques, homélies et instructions des Pères sur le Temps ou l'Evangile du jour, faits miraculeux relatés dans les légendes des saints*.

* * *

Le Dimanche des Missions. Montréal, Ligue missionnaire des Etudiants, 1935. In-12, 16 pages.

Le R. P. Antonio Poulin, S. J., rappelle *la pensée de l'Eglise* relativement au dimanche des missions: origine, but, programme. Suit un exposé des *réalisations* possibles. — Brochure suggestive.

* * *

GEORGES GOYAU. — *Une épopée mystique. Les Origines religieuses du Canada* Paris, Editions Spes, 1934. In-12, 301 pages.

On a redit l'excellence de ce livre où sont magnifiquement racontés les fastes religieux de la Nouvelle-France, de 1534 à 1660. *Une épopée mystique* narrée par un maître.

Dans la nouvelle édition, l'ouvrage, paru en 1924, est remis au point, en faisant bénéficier des publications des dix dernières années la bibliographie qui le termine.

* * *

La femme canadienne-française. Almanach de la Langue Française, 1936. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-4, 168 pages.

L'*Almanach de la Langue Française*, d'aspect tout nouveau, abondamment illustré, contient une *Enquête sur la Femme canadienne-française*, rédigée en collaboration par MM. Albert Lévesque et Pierre Dagenais: *son visage — dans l'histoire — et l'éducation — à la campagne — à la ville — dans l'industrie — dans la vie publique — et les œuvres — et les lettres — et les arts — et les sports — et l'élégance.*

Suit un *Bottin des lettres canadiennes-françaises*, compilé en collaboration avec M. Robert Rumilly: *commentaires généraux — pour une académie canadienne — l'édition au Canada français — associations et prix littéraires — bibliothèques et librairies — bottin bio-bibliographique.*

Un *Catalogue des éditions Albert Lévesque* et le *Bottin des annonces* terminent l'*Almanach* de 1936.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

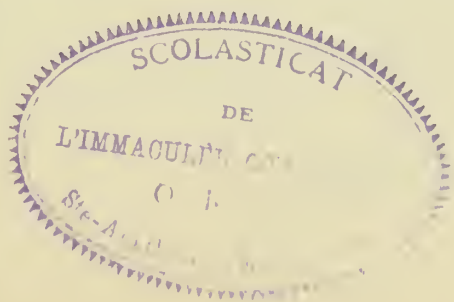
Respectueux hommages

au révérend père Gilles Marchand,

oblat de Marie-Immaculée,
provincial de l'est du Canada,

dont le rectorat, de 1930 à 1936, figure parmi
les plus glorieux dans les annales d'une
institution bientôt centenaire et dont l'auto-
rité et la haute bienveillance ont permis
la fondation et le développement de
la Revue de l'Université
d'Ottawa.

La Rédaction.



Regards et horizons

Nous vivons des temps chargés d'inquiétude et nos regards voiles se portent, de tous côtés, vers des horizons assombris.

Bleus ou noirs, tous aimés, tous beaux,
Des yeux sans nombre ont vu. . .

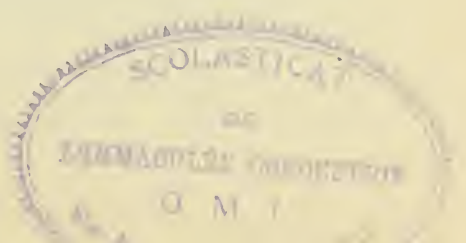
s'effacer le rêve d'une jeunesse ardente!

A quelque chose malheur est bon. Déshabitué des radieuses aurores et des crépuscules enchanteurs, l'homme a recommencé à s'observer lui-même et à scruter son âme invisible. Ses yeux, ordonnés à la lumière, se sont essayés à regarder l'Esprit. Voilà comment, depuis un lustre, on s'est complu à méditer et à discourir de nouveau sur les conditions du destin des peuples.

Je me retiens, pourtant, de redire ici tant de choses que chacun sait désormais par cœur, et je convie le lecteur à d'autres réflexions, tout compte fait des préoccupations de l'heure et de la philosophie de notre temps.

C'est vers les horizons du Québec que nous allons croiser, attentifs à considérer la physionomie juridique et sociale de la plus vieille Province, qui s'obstine, au fond, à rester fidèle à l'esprit de ses origines, au milieu d'un continent nouveau et d'une société ultra-moderne.

Ce thème pourrait prêter à de longs développements. Arrêtons-nous à quelques observations générales: allant d'abord au cœur des choses, nous fixerons les traits principaux du droit civil et de la législation particulière de cette Province; puis, envisageant l'avenir, nous essaierons d'expliquer l'attitude de la plus ancienne Province, devant la situation présente et les développements qui s'annoncent.



I

Le droit civil de Québec est-il connu et apprécié à sa juste valeur?

Notons tout de suite de quoi il s'agit. Pour distinguer la loi séculière de la loi ecclésiastique, on nomme celle-là loi civile. Le droit civil dont j'ai à traiter a une portée moins vaste, mais qui est encore très considérable. Le droit civil d'un peuple, c'est l'ensemble des dispositions de son droit privé qui règlent les rapports juridiques des particuliers entre eux.

C'est donc tout l'ensemble des relations juridiques d'ordre privé qui se trouve ici en jeu; c'est toute la substructure d'une société qui est ici en question: constitution de la famille; propriété; obligations et contrats; théorie de la responsabilité; dévolution des biens par succession ou testament; et le reste.

Comment la plus ancienne Province a-t-elle résolu tous ces problèmes, qui touchent au plus intime de sa vie particulière?

Le Code civil de Québec est entré en vigueur le 1er août 1866. L'importance exceptionnelle de cette législation ne peut être trop nettement soulignée.

Le génie anglais répugne aux grandes codifications. Le génie français, au contraire, les trouve naturelles. Elles permettent de préciser et de coordonner admirablement toutes les dispositions législatives qui se rapportent à une branche du droit. Un Code est comme une sorte d'évangile, une arche d'alliance. Il inspire du respect aux mains trop légères qui le lacéreraient volontiers.

C'est la Providence qui, par une protection visible, nous a donné ce Code de 1866, antérieur d'une année seulement à la Confédération, c'est-à-dire à un exercice partagé d'attributions législatives pouvant comporter, pour nous, de singuliers périls, comme c'est la Providence qui, en 1804, a donné à la France le Code Napoléon, préparé et promulgué à une époque où notre ancienne mère patrie, ayant retrouvé l'autorité et repoussé plusieurs projets tout empreints de la Révolution, voulait fixer dans un texte décisif, et avant qu'il ne fût trop tard, une grande partie du vieux droit français.

Georges-Etienne Cartier aura eu cette gloire, peut-être sa plus

belle, d'avoir proposé la codification de nos lois civiles, et c'est pourquoi les historiens de notre droit citent son nom à côté de ceux des juges Augustin-Norbert Morin, René-Edouard Caron et Charles Dewey Day, nos codificateurs.

Les Commissaires du Code civil empruntèrent au Code Napoléon ses cadres, mais il existe des différences profondes entre le Code civil de Québec et le Code civil français. La Révolution a certainement laissé son empreinte sur certaines parties du Code Napoléon. Nos codificateurs eurent le bon esprit d'abandonner à la France des institutions qui ne devaient pas être importées dans notre Province.

Mais les deux Codes, en définitive, ont puisé à un fonds commun, et leurs sources sont identiques.

Parmi ces sources, il y a le droit romain et les coutumes germaniques.

Nos codificateurs devaient produire un Code basé sur la loi existante. Ils reçurent la mission de constater et de préciser notre ancien droit, sous la réserve de certains changements opportuns.

Si étonnante que la chose paraisse, de prime abord, le Code civil de Québec vient donc, pour une bonne part, en droite ligne du droit romain.

Evidemment, nous n'avons pas gardé toutes les dispositions de ce droit. L'organisation de la famille, le droit des personnes, à Rome, s'inspiraient des principes païens. Nous n'avions que faire de cette parenté fictive, appelée *agnation*, qui supplantait la parenté naturelle, celle de la chair et du sang. Nous n'avions que faire encore de l'esclavage, cette honte de l'antiquité.

Le christianisme, toutefois, opéra cette merveille de transformer profondément un droit païen, de l'adapter aux besoins des temps nouveaux, à tel point que l'Eglise elle-même a pu s'en inspirer, pour son droit canonique. Et c'est ainsi que le droit romain des choses, des obligations et des contrats devait survivre et se transmettre aux âges postérieurs.

Avons-nous assez réfléchi à ce fait extraordinaire? Une grande partie de notre droit civil est vieille de deux mille ans. Elle contient toute l'équité du préteur, tout le génie des grands jurisconsultes de l'époque classique et toute la sagesse de Justinien, cet empereur chrétien dont les

œuvres législatives devaient fixer à jamais le droit romain proprement dit.

Plus un vin vieillit, plus sa robe est claire et brillante. Notre droit civil est comme le plus fin des vins vieux, parce qu'il a été coulé au filtre de la sagesse des siècles. Ne cherchons pas ailleurs la raison de sa limpidité, de sa concision, de sa majestueuse ordonnance. Et la raison de la stabilité de notre droit civil, elle est là aussi, dans une très large mesure.

Les Gaulois, nos arrière-ancêtres, étaient dotés d'une civilisation déjà raffinée, pour l'époque. Ils se plièrent vite aux conséquences de la conquête romaine. Voilà pourquoi, dans le Midi, et peu à peu dans toute la région qui devait correspondre plus tard aux pays de la langue d'oc, la civilisation gallo-romaine s'implanta solidement, avec le droit romain.

Mais la Providence divine, dans ses mystérieux conseils, avait marqué l'heure prochaine de la chute de cet Empire superbe établi sur toutes les rives de la Méditerranée. Refoulées elles-mêmes par d'autres peuples venus d'Asie et de Russie, les peuplades germaniques envahirent la Gaule. Elles y apportèrent leurs Coutumes. La race franque, dont nous sommes issus, devait rester maîtresse du terrain. La Gaule était déjà chrétienne et l'Eglise ne tarda pas à convertir Clovis. En versant sur le front du grand roi mérovingien l'eau du baptistère de Reims, l'Eglise prenait sous sa tutelle et s'engageait à purifier les Coutumes rhénanes.

Il s'établit de la sorte, dans le nord et au centre de la France, une multitude de Coutumes locales, plus ou moins fondues par la suite dans un certain nombre de Coutumes générales.

Pour une large part aussi, le droit civil de Québec est un vieux droit coutumier.

Qu'est-ce donc que la coutume?

Elle se définit : un ensemble de règles de droit pratiquées d'une façon constante et régulière au cours de longues années, et tenues pour obligatoires, aux yeux de l'autorité, bien qu'elles ne soient pas écrites. Il ne faut pas confondre coutume et *common law*. Celle-ci a été définie par un auteur anglais (Samuel Romilly), qui ne manquait ni de perspicacité ni d'esprit : une législation par décisions judiciaires. La *common*

law anglaise est et reste à l'état de conjecture. Ce sont les tribunaux qui la fixent, au hasard des précédents. La coutume, au contraire, est une règle de droit certaine, mais non écrite, et les tribunaux ne font que la constater.

L'histoire de la France coutumière est extrêmement intéressante. On y suit à la trace un droit qui s'élabore sans secousse, faisant corps en quelque sorte avec le peuple aux destinées duquel il préside. Là aussi, il se produit comme une lente stratification. Ou, pour reprendre la comparaison de tout à l'heure, le droit est comme filtré au tamis du temps.

Coïncidence éloquente: la rédaction officielle des Coutumes devait être prescrite par l'Ordonnance de Montil-les-Tours, en 1453, l'année même où les historiens placent le commencement des temps modernes.

La Coutume de Paris fut rédigée en 1510, et refondue en 1580. Elle fut introduite officiellement et d'une manière générale dans la Nouvelle-France en 1663, par l'édit de création du Conseil Souverain. Elle est demeurée notre droit jusqu'au Code de 1866, et ce Code même s'en inspire très largement, notamment aux Titres des régimes matrimoniaux et des successions.

Notre vieux droit civil est donc la résultante de la sagesse combinée de deux grandes civilisations, la romaine et la française.

Mais le droit romain et le droit coutumier devaient continuer à subir l'empreinte du christianisme.

Il serait intéressant d'expliquer comment le droit canonique est devenu une des sources du droit français et de notre droit civil. Nous évoquerions l'époque féodale, où l'autorité était morcelée à l'infini, où l'Eglise dut pourvoir aux déficiences d'une autorité absente ou amenuisée. On comprendrait pourquoi la justice ecclésiastique, parfaitement organisée, elle, et inspirant toute confiance, a été recherchée de préférence, même en matière civile, par un mouvement spontané des sujets d'une autorité royale combattue par une foule d'autorités locales. Tout au long de cette époque traversée de périls, les évêques de France ont encore mérité à plusieurs titres le beau surnom de *défenseurs de la cité*.

C'est surtout au point de vue du mariage et de l'organisation de la famille que le droit canonique doit être compté parmi les sources de notre droit civil.

* * *

Le chapitre le plus important du droit civil est bien celui qui traite de l'organisation de la famille.

Le Code civil de Québec repousse le divorce. Avec l'Eglise, il proclame, en termes nets, l'indissolubilité du mariage.

On sait que l'Acte de 1867 a réservé au Parlement fédéral le droit prétendu de légiférer en matière de divorce. Depuis la Confédération, le Parlement fédéral a voté un grand nombre de bills privés de divorce. Il a passé aussi, en 1930, une loi aux fins d'établir des tribunaux de divorce dans la Province d'Ontario. Dans les autres Provinces anglaises, il existe de ces tribunaux, créés soit en vertu du droit anglais, soit d'après une législation spéciale.

Toutes ces facilités accordées au divorce sont une épine à notre flanc et un stigmate à nos fronts. Voilà la vérité qu'il ne faut pas se gêner de dire, à une heure très grave où le communisme s'attaque sournoisement, mais violemment, à toutes nos institutions sociales. Le divorce est l'ennemi, qu'on ne devrait jamais se lasser de dénoncer et de combattre.

Honneur à la Province de Québec, qui a refusé de pactiser là-dessus! Sans doute, le Parlement fédéral accorde, par bill privé, des divorces à des citoyens de notre Province. Mais le *non possumus* inscrit au Code civil n'est pas abrogé, et il crée, en fait, une situation étrange aux divorcés de chez nous. Récemment, un professeur d'une Université anglaise s'en plaignait avec amertume.¹ Plainte intempestive, et dont les catholiques de la Province de Québec auraient bien tort de s'émouvoir!

Je voudrais que le Code civil de Québec s'accordât sur tous les points avec le droit canonique. Il n'en est pas ainsi. Les dispositions des deux Codes sur les empêchements de mariage ne coïncident pas toujours; les mariages contractés par les mineurs sans le consentement de leurs parents ne sont pas envisagés de la même façon par les deux législations; sur d'autres points encore, il existe des divergences malheureuses.

¹ M. Charles LeMesurier, avocat au Barreau de Montréal, professeur à l'Université McGill. Cf. *Revue du Droit* (Québec), vol. XIII, p. 154.

Mais j'ai le plaisir d'affirmer ici que les fausses théories du Conseil privé ont été réfutées sans réplique, à la Semaine sociale d'Ottawa de 1931, par l'un de nos juristes les plus éminents, M. le juge Charles-Edouard Dorion, de la Cour d'appel.² Il est faux de dire que le mariage civil existe dans la Province de Québec; le mariage, dans notre Province, est regardé comme un acte religieux, et tout le contexte du Code démontre que les parties doivent se marier devant les ministres de leur religion. Il faut avouer, cependant, que le Code ne paraît pas endosser la législation ecclésiastique pour les mariages mixtes, vu notre législation publique admettant tous les cultes.

Après avoir proclamé l'indissolubilité du mariage, le Code civil de Québec revendique l'unité de la famille, et il y insiste par toute une série de dispositions qui ne se conçoivent et ne s'expliquent autrement.

Le père, la mère et les enfants sont un, mais le mari est le chef de la famille.

Le Code a gardé la vieille expression romaine de *puissance paternelle*, qui est un anachronisme. En fait, il s'agit d'autorité paternelle, sans plus.

Nos régimes matrimoniaux ne peuvent être bien compris que si on les replace dans le cadre de l'institution familiale elle-même.

La majeure partie des critiques dirigées contre notre communauté de biens provient d'une méconnaissance profonde des dispositions du Code. Pour apprécier sainement un régime quelconque, il faut d'abord le définir.

En théorie, la séparation de biens est le régime où chaque époux garde la propriété et l'administration de ses biens propres. Sous ce régime matrimonial, il n'y a que deux patrimoines: celui du mari et celui de la femme. En pratique, la séparation de biens est le régime le moins favorable à la femme, parce que, dans 75% des cas, elle n'apporte rien en mariage et en sort les mains vides, à ne considérer que la loi qui régit la séparation de biens. Voilà le fait, en dépit des théories les plus belles!

La communauté de biens est tout autre. Elle établit entre les époux une société véritable, quant à certains biens. On distingue ici trois patri-

² *L'Etat, Compte rendu de cette Semaine sociale*, p. 145-189.

moins: celui du mari, celui de la femme et le patrimoine commun. Tombent dans l'actif de la communauté, en principe, d'après la loi: 1° tous les biens mobiliers que les époux possèdent lors du mariage et tous ceux qu'ils acquièrent ensuite; 2° tous les fruits, revenus, intérêts et arrérages, échus ou perçus pendant le mariage et provenant non seulement des biens communs, mais même des biens personnels à l'un ou à l'autre époux; 3° tous les immeubles acquis durant le mariage.³ Et, à la dissolution de la communauté, celle-ci se partage également: une moitié va à l'épouse survivante, ou à ses enfants; l'autre, au mari survivant, ou à ses enfants.

On s'est scandalisé des pouvoirs très étendus du mari, quant à l'administration et surtout quant à l'aliénation des biens communs.

Avouons qu'ici la critique avait partiellement raison.

Il s'est passé à ce propos, au cours de l'histoire, une chose singulière. Le vieux droit coutumier était plus favorable à la femme. Imbus d'un droit romain périmé, les légistes ont voulu y apporter des modifications fort discutables. Mais — et c'est à leur crédit, — ils ont imaginé en même temps toute une kyrielle de garanties en faveur de la femme. Si la communauté est insolvable, la femme est libre de la répudier; si la femme accepte la communauté, elle n'est jamais tenue aux dettes au delà de la somme qui lui revient; au partage, les prélèvements de la femme s'exercent avant ceux du mari, et ils s'exercent sur les biens personnels du mari, au cas d'insuffisance de la communauté; et le reste.

On s'est alarmé outre mesure de ce qui pouvait arriver en des cas extrêmes. On a oublié qu'en pratique, tout allait normalement et que la femme était protégée.

On a oublié aussi que les futurs époux ont toujours été libres de passer un contrat de mariage, pour choisir un autre régime matrimonial ou modifier la communauté au gré de leurs désirs, s'ils gardaient ce régime.

En 1931, le Code civil de Québec a été amendé, pour prévenir les abus. La Commission d'étude nommée à cette fin a recommandé d'autres amendements, dont le détail importe peu.

Or, tous ces amendements ont été suggérés et approuvés à la suite d'une campagne très habile de madame Marie Gérin-Lajoie et de la

³ Code civil, art. 1272.

Fédération Nationale Saint-Jean-Baptiste, de Montréal. Croit-on que madame Gérin-Lajoie proposait l'abolition de la communauté? Pas du tout. Dans un mémoire au point, elle soutient que la communauté est le régime que les femmes de notre Province devraient choisir, et c'est pour rendre ce régime plus parfait qu'elle préconisait certaines modifications.

Parlerai-je de notre régime successoral?

Depuis la Loi Pérodeau, de 1915, la femme, en l'absence d'autres dispositions, hérite de son mari et prend rang parmi les héritiers légitimes. J'ai dit: en l'absence d'autres dispositions. En effet, par son contrat de mariage, elle peut être plus avantagée. Et le mari, usant de la liberté de tester de tous ses biens sans exception ni réserve, liberté qui nous vient du droit anglais, peut encore ménager à son épouse une situation plus enviable. Et il est toujours libre d'assurer sa vie en faveur de sa femme, pour la somme qui lui plaît.

Pour en finir avec le droit civil, il suffira de noter quelques autres aspects de notre législation privée.

La division des biens en meubles et immeubles, détaillée dans le Code, est particulière au droit français.

Nous avons conservé pratiquement la définition romaine de la propriété et la conception romaine du droit de propriété et de ses démembrements.

Le principe fondamental de la responsabilité en dommages réside dans une faute, mais la notion de faute tend, chez nous, à s'élargir de plus en plus, sous l'inspiration du droit français.

Nous avons gardé la notion classique des obligations, des contrats et de l'hypothèque.

Notre hypothèque est radicalement différente du *mortgage* anglais. Le débiteur reste toujours propriétaire, mais le créancier hypothécaire a sur l'immeuble hypothéqué (notre Code ignore l'hypothèque mobilière) un droit de suite, qui lui permet de réaliser sa garantie et d'être payé par privilège, en quelques mains que l'immeuble passe.

Bref, notre Code civil constitue un tout complet, un corps de droit rattaché à tout un système philosophique, vieux de mille ou même de deux mille ans. Jeune peuple de trois cents ans, nous sommes dotés d'une

législation très ancienne, d'une législation éprouvée et solide, et qui a dépassé depuis belle lurette le stade des tâtonnements novices et des expédients de procédure.

II

Mais, pour prendre une vue exacte de la physionomie juridique de la Province de Québec, il faut examiner d'autres aspects de sa législation particulière. Arrêtons-nous à discerner les traits principaux du droit paroissial de cette Province, de son droit scolaire et de sa législation sociale.

J'omets les tirades habituelles sur la paroisse catholique, au Canada français.

A l'origine du christianisme, une paroisse était tout le territoire soumis à la juridiction de l'Evêque. Les paroisses avec curés résidants prirent naissance au Ve siècle. Au cours des premiers siècles, l'Evêque eut l'administration exclusive des biens ecclésiastiques; il s'adjoignit ensuite des économes recrutés dans le clergé, mais il exerçait un contrôle très actif sur leur gestion. Au VIIe siècle, le système des économes se généralise, mais les Conciles insistent sur le droit de haute administration des Evêques. Les marguilliers apparaissent vers 845; ils sont appelés par le droit ecclésiastique à participer à l'administration sous le contrôle de l'Evêque, auquel ils doivent rendre compte; le curé est le « principal fabricien ». Le Concile de Trente (1545-1563) pourvoit à la généralisation des fabriques, mais il stipule que l'Evêque gardera la haute administration et il oblige les fabriques à lui rendre un compte annuel.

Pendant tout le régime français, les Evêques de Québec érigèrent des paroisses en toute liberté, et l'érection canonique était seule connue. Depuis la Cession, les Evêques ont continué à ériger des paroisses, selon les formes canoniques. Les Commissaires civils mentionnés dans notre Loi des paroisses et des fabriques ont vu le jour en vertu d'une loi de 1831. On leur a confié le soin de confirmer l'érection des paroisses, mais pour fins civiles seulement. Les formalités de l'érection des paroisses pour fins civiles remontent à une Ordonnance de 1839 du Conseil Spécial.

Une fois érigée canoniquement par l'Evêque, la paroisse catholique devient par le fait même une paroisse pour fins religieuses. Le décret canonique est définitif.

Et la paroisse catholique forme une corporation, dont le temporel est administré le plus souvent par une fabrique. La fabrique se compose du curé et des marguilliers anciens et nouveaux, autrement dit, du curé et des marguilliers sortis du banc de l'œuvre et de ceux qui occupent le banc de l'œuvre. Le curé et les marguilliers du banc forment le bureau ordinaire de la fabrique.

L'administration ordinaire et extraordinaire des paroisses est toujours sujette au pouvoir législatif et au contrôle de l'Evêque diocésain.

Notre Loi (civile) des paroisses et des fabriques est d'un laconisme étonnant, à première vue. Elle ne statue que sur quelques points, et encore par renvoi à la loi ecclésiastique. C'est parce que notre droit paroissial puise à trois sources: 1° au droit canonique et à la législation diocésaine; 2° à la loi séculière; 3° à l'usage, même local.

Sur le droit de propriété ecclésiastique et l'administration des biens d'Eglise, — sur la nature des paroisses, — sur l'institution et la composition des fabriques, — sur les pouvoirs respectifs de l'Evêque, du curé, du bureau ordinaire, de la fabrique *in extenso*, de l'assemblée de paroisse, — sur les détails de l'administration fabricienne, etc., le droit canonique, la législation diocésaine et l'usage des diocèses font loi.

Le décret canonique de l'Evêque est définitif, pour l'érection des paroisses, la construction et la réparation des églises et des presbytères, l'établissement des cimetières. Les dépenses extraordinaires des paroisses et des fabriques doivent être approuvées par l'Evêque. Même approbation pour l'aliénation des biens paroissiaux, les acquisitions d'immeubles, les expropriations, les baux emphytéotiques, les emprunts, etc. C'est l'Evêque qui fixe les tarifs et les droits casuels, les modes de concession des bancs, et il exerce un pouvoir souverain sur les comptes des fabriques.

Bref, pas un secteur, pas un compartiment du droit paroissial n'échappe à la juridiction de l'autorité diocésaine.

En vertu de sa constitution même, l'Eglise catholique est une société parfaite et indépendante, fortement unie et hiérarchisée. Les Evê-

ques, nantis de tels pouvoirs, sont, à leur tour, rattachés étroitement au Siège de Pierre. L'hostilité des États et la persécution n'y font rien. Les droits de l'Eglise ne souffrent aucune prescription. Une même doctrine, une même morale, une même discipline se doivent transmettre du sommet à la base de cette société unique, qui a reçu les promesses divines.

* * *

J'épargnerai aussi au lecteur les accents pathétiques auxquels a donné lieu tant de fois l'éloge de notre système scolaire.

Notre législation scolaire actuelle s'est dégagée et développée surtout à partir de 1841.

La Province de Québec a eu, un jour, son Ministère de l'Instruction publique, mais cet essai n'a pas duré. On lui a substitué le régime qui assujettit aujourd'hui l'éducation à un Conseil de l'Instruction publique, formé de deux Comités: un Comité catholique et un Comité protestant. Nos Evêques sont membres, de droit, du Comité catholique. On leur a adjoint un nombre égal de laïques nommés par l'Etat.

L'établissement des programmes d'études et l'approbation des livres de classe relèvent de chaque Comité, pour les écoles de sa dénomination respective. D'une façon générale, chaque Comité a la haute main sur l'organisation, l'administration et la discipline des écoles de sa dénomination.

Le Conseil est présidé par un Surintendant de l'Instruction publique, son intermédiaire, avec les inspecteurs d'écoles, auprès des organismes locaux.

A l'échelon inférieur, se trouvent les commissions scolaires, administrant les écoles au nom des pères de famille.

Les parents envoient leurs enfants aux écoles de leur choix, mais les minorités, catholique ou protestante, sont libres de se donner des écoles à elles, administrées par des commissaires, dans les grandes villes, ou des syndics, à la campagne.

Les écoles sont toutes publiques, mais ce qualificatif n'est aucunement synonyme d'écoles neutres. Nous sommes dotés d'un système confessionnel chrétien, catholique ou protestant.

Notre Province n'impose à personne l'obligation de contribuer à

des écoles publiques neutres, et de se taxer ensuite doublement pour maintenir à grands frais des écoles privées ou séparées. L'Etat accorde impartialement des octrois à toutes les écoles. La répartition proportionnelle scolaire s'effectue avec la plus grande justice. Les pères de famille paient l'impôt aux écoles qu'ils ont choisies. D'après la loi générale, les taxes payées par les corporations et les compagnies sont partagées entre la majorité et la minorité locales, en proportion du chiffre des enfants qui fréquentent les écoles de chaque dénomination. A Québec et à Montréal, les propriétés imposables sont réparties sur trois tableaux : catholique, protestant et neutre. L'impôt des corporations et des compagnies va à la liste neutre et le produit de cette liste est partagé entre les Commissions catholique et protestante, selon le chiffre des enfants qui fréquentent leurs écoles respectives.

Nous avons donc résolu le problème scolaire en nous tenant à l'écart d'un double écueil : celui de l'étatisme et celui de la neutralité. Si d'autres Provinces veulent copier le système scolaire québécois, ou même le modifier en le perfectionnant, libre à elles. Il n'y a aucun droit d'auteur à payer.

* * *

L'expression *législation sociale* est de nature à engendrer la confusion. C'est une de ces locutions imprécises, une sorte de lieu commun oratoire. Philosophiquement et juridiquement parlant, elle est inexacte.

Puisque toute loi véritable est une ordonnance de la raison, en vue du bien commun, adressée à une collectivité, elle est nécessairement sociale.

Et puisque toute loi véritable exprime le droit, qui est l'objet propre de la justice, vertu éminemment sociale, pourquoi n'appliquer qu'à certaines lois, à l'exception du reste, le qualificatif de *législation sociale*?

Cette expression ne doit donc avoir qu'un sens restreint, et il est impossible de donner une définition technique et parfaitement compréhensive de la législation dite sociale. Par mode d'explication, je désignerais par là certaines lois visant à établir, en marge de la législation générale, diverses formes de secours ou d'assistance, ou même un régime spécial de protection en faveur des classes sociales appelées les premières

à subir le contre-coup des crises de toutes sortes qui se sont développées depuis l'installation définitive de la grande industrie.

Ceci posé, jetons un rapide coup d'œil sur la législation sociale de Québec.

Qu'en est-il d'abord de la charité et de l'assistance?

A ce point de vue, notre Province a toujours été en avant. Elle est supérieurement organisée. L'Eglise y a multiplié de façon merveilleuse ses communautés et ses œuvres charitables. Voilà un fait essentiel, et dont il faut tenir compte en parlant de la législation sociale qui pouvait ou pourrait être nécessaire chez nous.

Nous avons, depuis 1921, un service permanent d'Assistance publique. Je n'ai pas l'intention d'indiquer toutes les règles à suivre, en la matière. Devant les critiques que notre première Loi de l'Assistance publique a soulevées, la Législature de Québec a voté plusieurs amendements, dont ceux-ci: afin de sauvegarder la juridiction épiscopale sur les institutions catholiques, on a statué qu'il faut soumettre à l'approbation de l'Ordinaire tout contrat avec les institutions de charité dirigées par des communautés religieuses catholiques; et l'on a ajouté que, dans l'application des règlements de l'Assistance et dans la mise à exécution de la loi, lorsqu'il s'agit de communautés religieuses catholiques, rien ne peut préjudicier aux droits des Evêques sur ces communautés, ni à leurs intérêts religieux, moraux et disciplinaires.

En 1924, on nous a octroyé une législation sur l'adoption. Sévèrement critiquée, notre première Loi de l'adoption a été refondue, l'année suivante, de façon à favoriser le placement des enfants illégitimes, ou mêmes légitimes, mais tout en respectant le droit naturel des parents.

La Province de Québec est pourvue aussi d'une législation aux fins de relever l'enfance coupable et de protéger l'enfance abandonnée.

Dans le domaine de l'association professionnelle et du contrat de travail, je n'hésite pas à dire que nous tenons la tête.

En 1924, nous avons emprunté à la France sa législation sur les syndicats professionnels, tout en l'adaptant à notre milieu. Et notre Loi des syndicats professionnels de 1924, développant les notions un peu sommaires du Code civil sur le contrat de travail, consacrait le statut juridique du contrat collectif de travail. Dix ans plus tard, en 1934,

notre Législature votait une Loi relative à l'extension des conventions collectives de travail. Il devenait possible d'imposer un contrat collectif de travail non seulement à une ville, mais à toute une région, sous la surveillance même des patrons et des ouvriers, représentés dans un comité conjoint.

Notre législation industrielle, déjà ancienne, a été remodelée, de façon à assurer une protection plus efficace de la main-d'œuvre féminine et juvénile. Une Loi du salaire minimum des femmes, appliquée après enquête auprès des industriels et des commerçants intéressés, devait compléter une législation toujours perfectible.

En matière d'accidents du travail, nous avons déjà, depuis 1909, une législation empruntée à la France. C'est probablement cette pièce de législation sociale qui a subi les modifications les plus considérables. Notre loi actuelle s'inspire de celle d'Ontario. Et les maladies professionnelles y sont incluses.

Les avis sont partagés sur le mérite de la législation en vigueur. Les avocats, évidemment, devaient se plaindre du fait que la solution des problèmes soulevés par les accidents du travail était soustraite aux tribunaux ordinaires, et confiée à une Commission administrative. Mais je veux plutôt souligner ce point, que les premières lois des accidents du travail, dérogeant au principe du droit commun en vertu duquel on ne peut poursuivre autrui en dommages sans établir une faute réelle ou présumée de sa part, n'y faisaient exception que pour les accidents survenus dans des conditions de travail réellement dangereuses. Or il est incontestable que, dans tous les pays, la législation sur les accidents du travail a été une occasion de surenchère. Aujourd'hui, presque tous les accidents survenus à l'occasion du travail sont couverts par la loi. L'idée du risque, qui était à la base de la première législation, est donc en voie d'être mise de côté, et nous accomplissons une étape en passe de nous mener très loin. . .

III

Cette aride nomenclature était nécessaire pour achever de marquer la physionomie réelle de la plus ancienne Province du Canada.

Jusqu'à quel point cette Province a-t-elle conservé sa physionomie juridique traditionnelle?

La Cession devait soumettre notre vieux droit français à une épreuve décisive. Dès 1760, le droit public anglais devint notre droit public. Une proclamation royale de 1763 décelait en outre, de la part de nos nouveaux maîtres, l'intention arrêtée de nous imposer, le plus tôt possible, tout le droit anglais. L'Acte de Québec de 1774 rétablit l'ordre dans notre maison. Le droit criminel anglais fut définitivement introduit au pays, comme partie intégrante du droit public de la métropole. Notre droit civil sortit victorieux des débats engagés à Londres et nous fut restitué. Mais l'Acte de Québec entr'ouvrait la porte au droit commercial anglais, et des instructions furent adressées aux Gouverneurs du temps, leur enjoignant de profiter de cet entre-bâillement.

Notre Province, pourtant, n'était pas arriérée, en fait de droit commercial. Les deux grandes Ordonnances de Louis XIV sur le commerce (1673) et la marine (1681) furent en vigueur, chez nous. Et ces deux Codes avant la lettre avaient servi non seulement en France, mais en Grande-Bretagne même, où ils étaient regardés comme des chefs-d'œuvre.

Les *anglicisateurs* d'alors, précurseurs de ceux d'aujourd'hui, jugèrent le moment favorable. Ils élargirent le champ d'application du droit commercial, en rognant celui du droit civil. Les Anglais, ayant la haute main partout — au Conseil exécutif, au Conseil législatif et dans la magistrature, — saisirent toutes les occasions pour introduire dans notre législation privée et dans notre procédure des dispositions et des règles empruntées au droit anglo-saxon.

La codification ralentit le mouvement, mais le danger n'était pas définitivement conjuré. Après 1867, la lutte reprit entre les commercialistes anglicisants et les civilistes de tradition française.

Et même, en des matières de pur droit civil, on trouve encore aujourd'hui des avocats, sinon des juges, même canadiens-français, pour invoquer les précédents anglais, absolument hors de propos.

Depuis le Code de 1866, des recueils énormes de statuts se sont alignés chaque année sur les rayons de nos bibliothèques. Des lois de toutes sortes nous sont venues en avalanche, d'Ottawa et de Québec.

Ces législateurs ont une manie incroyable. Qu'une nouveauté se

présente, ils veulent régler le cas par une loi particulière, sans s'inquiéter de savoir si la loi générale n'y pourvoit déjà. Et, quand ils ont laborieusement donné le jour à un statut difforme, ils se gaudissent d'avoir découvert l'Amérique. Cette manie puérile est peut-être l'un des plus graves dangers qui menacent notre droit traditionnel.

* * *

Mais il convient de poser une autre question: qu'est-ce que l'avenir de la Constitution canadienne réserve au droit civil et à la législation particulière de Québec?

J'attaque un problème fort épineux.

La Province de Québec s'est réjouie de voir le Canada franchir les étapes définitives de son autonomie interne et extérieure. Ce n'est pas elle qui boudera les progrès réalisés sous ce rapport. Mais il ne s'agit pas de cela.

Il s'agit de deux choses: d'abord, de savoir quelle procédure on devra suivre à l'avenir pour amender la Constitution de 1867, et ensuite, de connaître si, *hic et nunc*, la Constitution de 1867 a besoin d'être amendée, et dans quel sens.

Disposons tout de suite d'une question préjudicielle.

Que l'Acte de 1867 et le partage des attributions législatives qui y est tracé résultent d'une sorte de contrat, ou d'une transaction, entre les deux nationalités d'alors, entre le Bas-Canada et les autres Provinces, entre les partisans de l'Union législative et les champions de l'autonomie provinciale, c'est un point d'histoire que nos historiens ont tranché affirmativement. Et ce n'est pas le fait que certains amendements, d'importance secondaire, d'ailleurs, ont été apportés par le Parlement de Westminster à l'Acte de 1867 sans qu'on ait renouvelé les délibérations solennelles qui avaient précédé la Confédération, ce n'est pas ce fait qui change la situation ou qui pourrait modifier l'histoire.

Relisons cet extrait d'un discours prononcé le 19 février 1867:

Le Bas-Canada est jaloux et fier à bon droit de ses coutumes et de ses traditions ancestrales; il est attaché à ses institutions particulières et n'entrera dans l'Union qu'avec la claire entente qu'il les conservera. . . La Coutume de Paris est encore le fondement reconnu de leur Code civil (aux Bas-Canadiens de lan-

gue française), et leurs institutions nationales ont été pareillement respectées par leurs compatriotes anglais, et chéries par eux-mêmes. Et c'est avec ces sentiments et à ces conditions que le Bas-Canada consent maintenant à entrer dans cette Confédération.

Quel orateur s'exprimait ainsi? Georges-Etienne Cartier? Pas du tout. Vous avez entendu la voix de lord Carnarvon, Ministre des Colonies, au cours du débat sur l'Acte de 1867 à la Chambre des Lords. . . ⁴

Vérités d'hier, vérités d'aujourd'hui. Le Bas-Canada est entré dans la Confédération à la condition de garder ses coutumes, ses traditions ancestrales et ses institutions particulières. Il n'y restera qu'à ces conditions, si nettement formulées par le législateur britannique lui-même.

Quelle bonne raison, alors, y aurait-il pour ne plus écouter, dans un Canada pleinement autonome, la voix du Québec, et des minorités, et des adversaires de l'Union législative?

Il faut donc que toutes les précautions soient prises pour assurer l'assentiment unanime des Provinces, s'exprimant par leurs organes autorisés, avant d'amender la Constitution, au moins sur les questions vitales et celles qui affecteraient d'une façon substantielle le pouvoir législatif provincial.

Dire, maintenant, que l'Acte de 1867 doit être amendé parce qu'il date de 1867, c'est alléguer une raison peu juridique. Nos voisins du sud, si modernes et si *up-to-date*, ont une Constitution bien plus vieille que la nôtre, et la Cour suprême des Etats-Unis, dans une affaire récente, ne paraît pas s'en être montrée scandalisée. ⁵

Je ne dis pas que, sous réserve de la bonne procédure à suivre, l'Acte de 1867 ne pourrait être modifié sur certains points. J'irai plus loin: il est peut-être utile de préciser telles attributions législatives du Parlement fédéral et des Législatures provinciales, de façon à mieux accorder l'esprit du pacte fédératif ou même l'esprit des temps nouveaux avec la lettre de l'Acte de 1867.

Mais a-t-on bien éprouvé toutes les virtualités de notre Constitution? On cite la jurisprudence, de part et d'autre, pour démontrer que

⁴ *Parliamentary Debates*, 19 février 1867, p. 568. Cité par M. l'abbé Lionel Groulx, *La Confédération canadienne* (1918), p. 155.

⁵ *La N. I. R. A.*, par Fernand Choquette, *Revue du Droit*, XIV, p. 271-282.

l'Acte de 1867 a été interprété tantôt dans un sens favorable aux Provinces, tantôt en sens contraire. Les juges chargés de se prononcer sur une loi ou une Constitution statuent différemment, selon qu'ils appliquent une méthode étroitement exégétique ou une méthode vraiment scientifique ou philosophique. Prenez notre Constitution, amendez-la tant que vous voudrez, si les tribunaux qui l'interprètent s'en tiennent à la doctrine surannée du libéralisme économique, ils rendront toutes sortes d'arrêts contradictoires. Prenez la même Constitution et faites-la juger par des magistrats imbus de haute philosophie sociale: les mots n'auront plus le même sens. On y découvrira des virtualités insoupçonnées.

Une Constitution politique est comme un Code. Elle est même plus que cela, et il n'y faut toucher qu'avec des précautions infinies. Autrement, c'en est fait de la stabilité d'un pays. Quelle mouche a donc piqué certains partisans d'une Constitution nouvelle, qu'ils tiennent tant à une besogne si vite bâclée! Voici le plus redoutable problème qui se soit agité depuis 1867. Pourquoi ne pas y réfléchir mûrement et longuement? Tant de lois improvisées et boiteuses nous sont venues de la crise, qu'on devrait au moins nous épargner le cadeau d'une charte constitutionnelle qui n'aurait de nom dans aucune langue juridique saine!

Je n'annonce pas une grande nouvelle en disant que la Province de Québec traverse une phase de réaction profonde.

D'abord, elle est jalouse de ses garanties, religieuses, linguistiques et civiles, et elle ne les cédera pas.

D'autre part, une lutte énergique se poursuit, chez elle, contre ce libéralisme économique que le Pape Pie XI a dénoncé à sept reprises dans l'Encyclique *Quadragesimo Anno*. Si la finance cosmopolite et la dictature économique, effarouchées d'une telle réaction, croyaient pouvoir parer les coups en revendiquant pour l'autorité centrale les leviers de commande, à la faveur de la crise qui sévit depuis 1929, et ce au moyen d'une campagne de presse qui prendrait toute l'allure d'un chantage, les puissances d'argent montreraient une fois de plus leurs vues extrêmement courtes, et la Confédération, déjà si décriée, ne s'en porterait que plus mal. On recommence, chez nous, à porter la ceinture *fléchée* et à parler de sécession. Et si Québec se retire, que décideront les Provinces maritimes?

J'ai parlé de sécession. Je cite des faits, qu'il ne faut pas mettre à mon compte, ni à celui de toute une Province. On est libre, même chez nous, de penser et de dire qu'une brisure de cette sorte est à déconseiller, et que toute la race française doit rester une dans un Canada uni. Mais il y a tout de même des sentiments avec lesquels certains unificateurs feraient bien de calculer tout de suite, dans l'intérêt évident de toute la collectivité !

J'espère avoir démontré que l'expression *législation sociale* prête à équivoque. Si elle est inexacte, juridiquement parlant, elle n'a pas sa place dans un texte de loi. Et elle ne peut servir de prétexte à amender la Constitution.

Loin de moi l'idée de soutenir que le Parlement fédéral, même en vertu de la Constitution actuelle, ne pourrait pas voter certaines lois qui seraient, *mutatis mutandis*, des lois sociales. Mais on se tromperait lourdement, à mon avis, si l'on voulait amender la Constitution pour réserver en bloc à Ottawa la législation dite sociale. Nul amendement n'est possible, en cette matière particulièrement, à moins d'énoncer d'abord en termes compréhensifs et suffisamment nuancés ce que l'on veut dire.

La Province de Québec est foncièrement opposée — et elle n'est pas la seule — à ce qui serait, en définitive, une centralisation de pouvoirs au bénéfice de l'Etat fédéral.

La législation particulière dont j'ai indiqué les raisons profondes s'harmonise mieux avec la physionomie traditionnelle de notre Province, et, plus que jamais, celle-ci est pour le maintien de la plus large autonomie provinciale. Québec aspire au progrès, autant que quiconque, **mais dans une voie sûre et qui s'accorde avec ses origines lointaines et sa condition propre.** La centralisation est un mauvais rêve, un calcul faux et une source permanente de graves dangers.

L'autonomie des Provinces, c'est l'obstacle nécessaire à une unification désastreuse et, d'ailleurs, irréalisable. L'autonomie des Provinces, c'est la route barrée aux factions radicales et aux politiciens hurluberlus qui, une fois maîtres du pouvoir central, nous précipiteraient dans la déconfiture ou la révolution, sous prétexte de législation sociale ou sous un prétexte quelconque. Notre pays a besoin de Provinces largement autonomes, qui soient comme autant de tranchées dans la guerre au

communisme envahisseur. En vue de cette lutte sans quartier contre les pires ennemis de la société — lutte qui ne se peut ralentir, n'en déplaise aux endormeurs, — les Provinces doivent être armées, pour leur compte, d'une autorité qui n'ait pas été énermée par de dangereuses restrictions; il leur faut leurs coudées franches et toute leur autorité.

* * *

Je voudrais finir par un appel à la mesure, à la raison, à la justice, condition nécessaire d'une paix canadienne véritable.

En même temps qu'il écrivait, pour le plaisir délicat des artistes, sa cinquième Symphonie, Beethoven a composé sa *Symphonie pastorale*, si exquisement lyrique et si populaire.

Le rideau se lève sur un clair matin, à la campagne. Quelle douceur et quelle tranquillité! Les tâcherons du sol sont à la joie, joie contenue, cependant, et presque spirituelle. On croirait entendre un galop léger à travers prés et vallons.

Le deuxième mouvement décrit une scène près d'un ruisseau. La source qui s'épanche en cascade, le flot qui murmure, les oiseaux jouant dans les taillis et sous les ormeaux, la libellule qui exécute au-dessus des eaux une valse lente et gracieuse, le rossignol, la caille et le coucou égrenant leur chanson dans ce décor de vie champêtre: quel gracieux paysage!

Puis la campagne s'anime. Une fête foraine réunit les villageois endimanchés. Ils dansent. . .

Mais voici qu'au revers du coteau un nuage se lève menaçant. Les villageois se hâtent vers la maison. Le tonnerre gronde et de fantastiques éclairs déchirent le ciel noir. C'est la tempête. . . Les gens ont regagné leurs demeures, où ils se barricadent contre les éléments. Vous avez vu de ces sinistres orages, à la campagne?. . . On entend la pluie monotone dans les gouttières. La rafale va et vient, en tourbillon. . . Puis l'orage s'éloigne. Et le soleil — un soleil matutinal — reparait et prodigue sa lumière aux feuillages humides et embrumés.

Tandis que la sourde rumeur s'estompe dans le lointain, des voix aériennes descendent de la montagne. Deux pâtres exécutent sur leurs chalumeaux une musette, signal de ralliement du troupeau dispersé.

Et ce chant agreste, limpide comme un cristal, serein comme une âme en paix avec la terre et Dieu, fournit le thème du dernier mouvement. Les cordes entrent graduellement en scène et brodent autour du motif initial d'exquises variations. Le finale est d'une beauté poignante. L'hymne des bergers s'épanouit en une majestueuse coda, soutenue par les bassons et les violoncelles, et par le quatuor, et par tout l'orchestre. . .

Transposons en Laurentie ce lumineux poème. Hier, c'était la joyeuse insouciance de notre peuple, que l'orage de 1929 devait brutalement interrompre. La rafale paraît s'éloigner; le soleil se rallume et les échos laurentiens répercutent un chant d'espérance.

Dans la symphonie qui se développe, Québec ne demande qu'à jouer sa partie, mais il entend la jouer toute et aux premiers pupitres.

Écoutons les harmonies qui montent de nos sillons et de nos forêts: accents maternels de l'Eglise, qui fut à la peine dès les commencements; duo émouvant de la Rome et de la France anciennes que notre vieux droit a recueilli et enregistré; appel claironnant d'une jeunesse innombrable qui interroge avec fièvre un imminent avenir; tendres berceuses et cantiques suaves de toutes ces femmes qui, à leurs foyers, dans les œuvres ou dans les cloîtres, ont sans cesse renouvelé la trame de nos destins; vieux refrains de nos *habitants*, propos graves ou enjoués de cette race qui, en pleine crise, recommençant l'histoire, a repris la route des terres neuves, où elle répète le geste des premiers défricheurs; accents combinés, accords puissants de tout un peuple, qui rêve d'une société meilleure, c'est-à-dire plus juste, plus humaine et plus vraie. . .

Et toutes ces harmonies — harmonies de nos plaines, sillonnées par le vol de l'agile hirondelle, harmonies de nos montagnes, où se répand la rumeur des cognées — expriment, tour à tour *sotto voce* et *fortissimo*, la volonté tenace d'une Province qui doit rester fidèle à ses ascendances les plus hautes, selon le mot d'ordre de sa devise expressive: *Je me souviens*.

Léo PELLAND.

L'extension de l'action missionnaire

Il n'y a peut-être pas en missionologie de question où les idées soient plus vagues et plus nombreuses que celle de l'objet de l'action missionnaire, ou, si l'on veut, de son extension, tant du point de vue des personnes que de celui des territoires. Vagues et multiples, entendons-nous: quand nous parlons des âmes à qui s'adresse l'effort de l'apostolat, nous trouvons des divergences profondes entre protestants et catholiques, et même parmi ces derniers¹; le public moyen serait plus facilement d'accord sur une conception simpliste et romantique, qu'il nous est impossible de considérer comme définitive; quand nous parlons des régions évangélisées, c'est l'imprécision presque universelle des principes de jugement que nous constatons dans le peuple, qui se borne à estimer sans examen que les missions sont des pays lointains; et dès qu'un homme de bonne volonté s'efforce de creuser le sujet, il s'arrête très vite, faute de critères sûrs, en face d'une quantité de délimitations de circonstance, de préjugés, de notions chaotiques, qui le déroutent et découragent son étude.

Pourtant, il suffit de quelques précisions de principes pour ramener à des concepts à la fois simples et certains les idées floues qui règnent depuis longtemps dans le peuple chrétien.

Si l'on admet que les missions ont pour but de planter ou d'établir l'Eglise là où elle n'est pas, on résout du coup la question de lieu: on appellera « terre de missions » ou « pays de missions » toute région où l'Eglise n'est pas encore arrivée à l'état de stabilité parfaite, de maturité fonctionnelle, ou, pour employer une image suggérée au congrès de l'Union missionnaire du Clergé de France (Lyon, juillet 1935), par M. André, p. s. s., à sa majorité.

¹ Nous en avons dit un mot dans une étude précédente: *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. V, n. 4, octobre-décembre 1935, p. 412-424.

En vertu du même principe, on étendra la notion de l'objet des missions à tout peuple au sein duquel l'Eglise n'a pas encore trouvé cette stabilité désirée, sous réserve, évidemment, d'en bien préciser la mesure.

* * *

Nous avons déjà dit pourquoi, en conformité avec le langage cano- nique et officiel de l'Eglise, nous ne pouvions admettre la restriction apportée par les protestants et plusieurs catholiques d'Allemagne à l'extension de l'objet de l'action missionnaire. Limiter aux seuls infi- dèles ou aux non-chrétiens l'effort de l'apostolat missionnaire ne peut être que le résultat d'un élargissement arbitraire du concept initial de la mission. Nous le croyons effectué sous une double influence.

Chez les protestants, c'est l'attachement exclusif à la vertu de la sainte Ecriture: qui va en mission offre la parole de Dieu écrite, la Bible, l'Evangile, à ceux qui n'en connaissent rien; or les chrétiens, même dissi- dents, possèdent l'Evangile. Si donc une action s'exerce en vue de les unir à telle confession chrétienne inspiratrice de prosélytisme, ce sera de l'apostolat, mais en aucune façon de l'apostolat missionnaire proprement dit. Notons que cet argument est présenté parfois par des catholiques et même par le R. P. Tragella, dans son *Avviamento allo studio delle Missioni*.²

Chez les catholiques allemands, s'ajoute à cette première raison un motif de délicatesse fraternelle: rien ne choque en effet nos frères égarés du protestantisme comme de se voir assimilés aux païens; mettre dans un même objet d'action bouddhistes, animistes, fétichistes et luthériens ou calvinistes leur paraît une insulte grave à leur endroit et une confusion irritante. Il y a bien, en effet, dans l'attitude de Schmidlin, Krose, Streit, Schwager, etc., un souci de les ménager. Ce souci vaut-il la peine de fausser des concepts importants ou de les élargir au point de les défor- mer ?

Au fond, quelle que soit la position prise par le theologien ou le missionologue théoricien, il y aura toujours des différences de méthode entre l'action missionnaire en Suède ou en Bulgarie et l'apostolat des

² Milan, Pontificio Istituto Missioni Estere.

Pahouins ou des Javanais. Nous ne pensons pas qu'il y ait au monde un seul missionnaire capable d'aborder de la même manière un schismatique ou un hérétique et un adorateur de Vichnou; dans les pays où vivent côte à côte, comme en Afrique du Sud, d'innombrables sectes protestantes et des masses bantoues païennes, on n'a aucune peine, chez nous, à diversifier et distinguer; et nous n'avons jamais entendu dire que les conférences aux non-catholiques, données dans nos églises sud-africaines comme aux Etats-Unis et en Angleterre par l'ordre des évêques qui sont en même temps les organisateurs des missions aux infidèles, aient soulevé une objection quelconque tirée d'on ne saurait quelle note méprisante d'assimilation de blancs chrétiens aux noirs adeptes du paganisme.

Il est même piquant de noter que des auteurs très pointilleux sur cette question délicate ne se gênent pas pour parler sans scrupule de missions orientales auprès des schismatiques. Serait-ce parce que les Orientaux sont socialement mêlés aux mahométans et que leur conversion pourrait être considérée comme un acheminement à celle de l'Islam? Nous avons peine à le croire. Serait-ce plutôt parce que leur degré de civilisation apparaît sensiblement inférieur au nôtre? Mais alors, on introduirait ici un critère totalement étranger aux caractères religieux du problème, et, par surcroît, visiblement défectueux. Schmidlin rappelle à la logique, non sans verve, ces missionologues fantaisistes; tout en avouant que l'Eglise ne peut se désintéresser du sort de ceux de ses enfants qui se sont séparés de sa communion, il maintient avec rigidité sa conception restreinte, à laquelle il reconnaît avec une satisfaction non dissimulée le mérite d'être « scientifique ». ³

* * *

Les missions ont donc pour objet, suivant les déclarations authentiques de l'Eglise et l'enseignement de la plupart des missionologues anciens et modernes, toutes les âmes qui ne sont pas incorporées à l'Eglise catholique, dans les lieux ou régions où cette même Eglise n'est pas encore stabilisée. ⁴

³ *Einführung in die Missionswissenschaft*, 17, 18.

⁴ Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. V, n. 1, janvier-mars 1935, p. 83-100.

Reste donc, pour donner toute sa clarté à cette déclaration, à préciser l'extension territoriale de l'action missionnaire. En d'autres termes, à définir quelles sont ces régions dites « pays de missions ».

Si l'on s'en tenait au critère *canonique*, on serait tenté de réserver le nom de missions aux pays soumis à la juridiction de la Sacrée Congrégation de la Propagande, qui a dans l'Eglise la spécialité reconnue de la direction de l'action missionnaire. Il ne nous appartient pas de nous élever contre les délimitations officielles qui ont constitué ou modifié son domaine; cependant il ne sera jamais irrespectueux de noter qu'il englobe des contrées où la hiérarchie est normalement établie et où l'Eglise vit dans les mêmes conditions qu'en des régions soumises à la Sacrée Congrégation de la Consistoriale. Il suffit de citer l'Australie, où l'état des diocèses ne diffère guère de celui des Eglises des Etats-Unis et du Canada. Il peut être encore permis de souligner qu'il exclut les diocèses et prélatures des colonies portugaises, ainsi que certaines Eglises orientales, qui sont de véritables missions, les missions indiennes de l'Amérique du Nord dans les diocèses constitués, les noirs des Etats-Unis, etc.

Serait-il téméraire d'affirmer qu'il y a, dans ces divisions du monde missionnaire entre Congrégations romaines, plusieurs souvenirs historiques, certains vestiges du passé, et qu'on aurait tort d'y chercher toujours une préoccupation objective de principe? Avant 1908, cette remarque avait encore plus de raison d'être: pour ne citer qu'un cas, le diocèse de Luxembourg, qui en presque totalité était catholique, figurait encore dans le domaine de la Propagande et il n'y avait pas très longtemps qu'il n'était plus vicariat apostolique. . .

Le peuple s'attarde davantage au critère *ethnographique* et appelle volontiers pays de mission une région peuplée par des « sauvages »: mais cette conception est trop primaire et trop superficielle pour être retenue, et même pour fixer l'attention. Il y a d'immenses contrées païennes où règne une civilisation très ancienne et très raffinée, comme la Chine, le Japon, l'Inde, etc.

Oserait-on déterminer quoi que ce soit d'après la *ferveur de la foi*? On appellerait alors missions les Eglises qui auraient beaucoup à faire pour l'acquérir et dont la piété laisserait à désirer: mais on sait que les chrétientés néophytes se distinguent souvent par une plus grande fer-

veur que nos vieilles Eglises, et personne ne pense à traiter de « missions » certains diocèses de la vénérable Europe, où la pratique religieuse faiblit singulièrement depuis un siècle.

La *géographie* pourrait peut-être suggérer quelque norme plus acceptable. Sans doute, et pourtant elle est incapable de nous fournir une règle fixe pour nous permettre de préciser quelles sont les terres de mission. Il y a des pays en effet qui l'étaient hier et ne le sont plus aujourd'hui; il en est d'autres qui ont passé successivement par différents stades, comme l'Espagne, qui fut pays de mission dès les premiers siècles, devint Eglise florissante au quatrième, fut envahie au cinquième par les Suèves et les Wisigoths et redevint par le fait ce qu'elle avait cessé d'être, vit au septième siècle une splendide hiérarchie reconstituée sur son territoire, fut dévastée à nouveau par l'invasion musulmane et ne put faire disparaître l'état missionnaire qu'après une dure conquête et un travail progressif de reconstruction.

Il n'y a pas bien longtemps que l'Amérique du Nord presque tout entière était considérée comme pays de mission: elle possède aujourd'hui cinq cardinaux et des Eglises florissantes, sans qu'on puisse dire exactement à quelle date précise s'est fait le passage d'un état à l'autre.

Certains croient pouvoir déterminer le sens du mot « mission » ou « pays de mission » d'après la *constitution de la hiérarchie*: dès lors qu'il y a quelque part des archevêques et des évêques et non plus des vicaires ou préfets apostoliques, l'Eglise est constituée. Mais on sait que la hiérarchie est organisée aux Indes, à Ceylan, au Japon et que plusieurs de ces Eglises sont loin d'être aussi prospères que certains vicariats de Chine ou d'Afrique. Qu'on essaie, par exemple, de comparer l'archidiocèse de Tokio et l'Uganda. . .

Nous avons paru définir à priori le concept de la mission: or, voici que toutes ces difficultés de précision, toutes ces variations inexplicables d'après les hypothèses essayées, toutes ces différences qui les font tomber l'une après l'autre et tous les renseignements qui nous sont offerts par la statistique, la description et l'histoire des missions nous ramènent à notre définition première, parce qu'ils nous obligent à n'accepter comme critère sûr que cette seule règle: *l'absence d'Eglise stabilisée*. Et cette conclusion est nettement confirmée par une lettre de la Sacrée Congrégation de la

Propagande, en date du 20 mai 1923: « On ne peut dire que l'Eglise est installée dans un pays quelconque que lorsqu'elle y vit par elle-même, avec ses sanctuaires, avec son clergé à elle, avec ses propres moyens, en un mot lorsqu'elle y vit de sa propre vie. »

* * *

En effet, si la religion catholique peut apparaître suffisamment consolidée dans les âmes prises individuellement lorsque les moyens ordinaires de sanctification et de préservation leur sont assurés, il n'en va pas de même quand il s'agit des collectivités.

Un peuple, pris dans son entité sociale, doit former une Eglise vivante, vivant en lui et prise de lui, pour organiser à la fois la vie religieuse intime et le fonctionnement extérieur, social de la religion; en d'autres termes, il faut que ce peuple crée, entretienne et administre par ses propres moyens tous les éléments d'une Eglise qui n'ait vis-à-vis de l'extérieur d'autre dépendance que celle qui a trait à la hiérarchie ou à l'ordre ecclésiastique général.

Quand donc, dans une région donnée ou dans une collectivité ethnique plus ou moins fermée, l'Eglise n'est pas stabilisée avec ses éléments essentiels, qu'elle est encore obligée de subsister au moyen d'emprunts faits à d'autres Eglises et qu'elle a normalement besoin de concours venus de l'extérieur, soit en personnel, soit en ressources, quelle que soit sa constitution hiérarchique, elle est « pays de mission ».

Et ceci n'est nullement opposé à l'esprit du Code de Droit Canonique, puisque nous y lisons au canon 252, paragraphe 3: « Là où la hiérarchie n'est pas encore constituée, c'est l'état de mission qui persiste. » Et il ajoute aussitôt: « A la Congrégation de la Propagande sont également soumises les terres où, malgré la constitution de la hiérarchie, l'on se trouve en présence d'un état de début. »

Or, en quoi consiste cet état imparfait ou « de début », *inchoatum aliquid*, ce quelque chose de non achevé? Visiblement, dans ces conditions matérielles de commencement, dans ce défaut de sanctuaires et de ressources, par exemple, et dans des conditions spirituelles encore en évolution, particulièrement dans le défaut de clergé issu du pays même.

Dès avant le Code, le R. P. Schwager, S. V. D., appelle pays de mission celui où la hiérarchie indigène n'est pas encore introduite. ⁵

* * *

Quelles sont les conditions de visibilité qui permettent de dire au juste si l'Eglise est suffisamment installée ou plantée dans un pays, au point que ce pays ne puisse plus être appelé « terre de mission » ?

Il faut mettre en première ligne la *stabilité*.

L'Eglise doit être solide, instituée d'une façon durable. Elle n'est pas en effet une société qui puisse normalement être exposée aux fluctuations du sort et faire ici ou là des apparitions éphémères: au contraire, elle est par elle-même une société permanente, qui se consacre au salut des âmes jusqu'à la fin du monde. Elle doit donc, d'une part, s'établir dans tous les pays de la terre, et d'autre part, acquérir la certitude morale de la durée, en s'assurant un recrutement de personnel local qui la fixe et l'enracine pour toujours.

Il est hors de doute que les missionnaires importés du dehors peuvent facilement lui manquer, pour une raison ou pour une autre, et il ne convient pas qu'elle s'expose aux coups de la fortune adverse, en renonçant à prendre racine dans le sol où elle doit vivre. Normalement, il lui faut donc se procurer un clergé et même un épiscopat indigènes, à la fois pour parer à toute éventualité contraire et pour consolider sa position; par le fait même, elle est obligée de fonder des séminaires et des congrégations religieuses de l'un et de l'autre sexe.

En seconde ligne, plaçons l'*intégrité*.

Il ne suffit pas, en effet, que l'Eglise prêche la vérité divine et ouvre aux âmes la source de la grâce par les sacrements, deux choses qui sont de stricte nécessité et de condition essentielle pour le travail apostolique. Mais pour que ce travail soit assuré dans l'avenir et porte des fruits plus abondants, il faut y ajouter des éléments d'ordre social et même matériel: le peuple à christianiser doit être instruit et formé, en proportion de son degré de civilisation ancienne et présente; la société civile doit être

⁵ *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1914, 114 et seq. — Cf. Charles, S. J., *Dossiers de l'Action Missionnaire*, 37; — Schmidlin, *Katholische Missionslehre*, 271, et *Einführung in die Missionswissenschaft*, 18, 19; — Krose, S. J., *Missionsstatistik*, 11, 16; — Otho Mejer, *Die Propaganda*, I, 200.

amenée progressivement à la suppression des abus subversifs de l'ordre social et chrétien, comme l'esclavage, la polygamie, le mariage des enfants, les castes, le paupérisme, les injustices sociales, la tyrannie des chefs, etc.

Rien de plus facile à comprendre: l'ignorance et les plaies sociales empêchent la christianisation de la nation, le recrutement du clergé indigène et le développement de la vitalité religieuse d'une société. Il est donc nécessaire que l'Eglise possède tout ce qui peut lui permettre de fortifier son peuple de néophytes et de l'élever à un idéal de vie sociale selon l'Évangile. Elle ne peut se résigner à vivre tant bien que mal dans une société malade, anémiée, opprimée; encore moins l'abandonner à ses vices, à ses chancres, à sa décomposition lente ou rapide: en un mot, à régner sur une agonie de race, ou, comme on l'a dit dans certains cas, s'asseoir résignée au chevet d'un peuple qui meurt.

En troisième ligne, et pour assurer les deux premières conditions, il y a lieu de parler de *solidité matérielle*.

Cette solidité doit être assez imposante pour que l'Eglise fasse figure de société fermement établie. Car elle n'est pas, comme le pensent facilement les protestants, une simple société spirituelle, consistant en un assemblage d'âmes unies immatériellement dans le Christ. Elle prend les hommes comme ils sont, âmes et corps tout ensemble; elle les unit en une société visible et tangible, à la fois spirituelle et corporelle.

Il lui faut donc des édifices, des églises, des cimetières, des écoles, des monuments religieux et autres pour ses œuvres, et toute une organisation qui se voit, se palpe, s'enchaîne et se multiplie sans cesse; il lui faut des associations, des ligues, même des syndicats, car, si elle a en vue le salut éternel des âmes, elle ne se désintéresse jamais des corps; c'est la vie entière de ses enfants qu'elle prétend influencer, pour l'améliorer physiquement et moralement, l'élever, la transfigurer.

C'est par tout cet ensemble qu'elle se fixe dans la terre, s'y attache et s'y enracine, de manière à y être parfaitement chez elle, au plein sens du mot. L'Eglise ne peut se permettre de vivre sous la tente, comme une nomade ou une étrangère de passage: elle aurait tôt fait de disparaître pour toujours. ⁶

⁶ Charles, S. J., *Dossiers de l'Action Missionnaire*, 37.

* * *

Il n'est pas difficile de trouver des objections à ces vérités pourtant nécessaires.

On nous oppose l'histoire: tant d'Eglises particulières ont été détruites, même après leur fondation aussi stable que possible et la constitution d'une belle hiérarchie! La stabilité n'est donc pas dans l'esprit du Christ, ni en fait ni en droit.

On nous objecte l'Écriture: « Quand on vous persécutera dans une cité, fuyez dans une autre » (*Matth.*, 10, 23). « Nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente » (*Hebr.*, 13, 14).

On nous place en face de la théologie: la pérennité n'a été promise qu'à l'Église universelle et l'on ne voit pas pourquoi les Eglises particulières la réclameraient à leur profit.

Sans doute, bien des Eglises particulières sont tombées: sans doute, aucune ne peut se targuer de promesses divines d'une vie éternelle. Mais il en est d'elles, toutes proportions gardées et dans un ordre différent, comme de la famille humaine prise en son particulier: la famille a reçu de Dieu un droit de stabilité par le mariage et l'autorité paternelle; et ce droit demeure, malgré la chute et la ruine de nombreuses familles; il reste intact, même s'il est accidentellement lésé ou suspendu dans tel cas particulier.

De même, une Église peut sombrer; mais un fait, si douloureux soit-il, n'infirmes en rien son droit de s'établir ou d'être établie dans une stabilité et une visibilité aussi parfaites que possible. Que cette stabilité soit un jour compromise, que les persécuteurs s'acharnent sur une chrétienté qui semblait solidement assise et la dispersent, ce sera une raison de fuir d'une cité dans une autre, comme saint Athanase, comme souvent les missionnaires de Chine, du Japon et de l'Annam; ils pourront se consoler en se disant que le chrétien n'a pas ici-bas de demeure permanente, puis qu'il est citoyen du ciel; mais on ne pourra jamais en tirer argument pour dénier à une Église quelconque le droit de s'enraciner solidement dans une terre païenne afin de la faire chrétienne et pour dispenser les missionnaires de travailler de toutes leurs forces à cet établissement durable, en priant Dieu, avec la liturgie de la sainte Église, de leur donner les conditions de paix qui favorisent cette construction.

* * *

S'il est essentiel à toute Eglise de devenir stable, il ne l'est pas moins à toute mission de chercher à l'être le moins possible.

Si en effet le but de la mission est de planter l'Eglise, le but de l'Eglise, une fois plantée, est d'offrir pleinement à toutes les âmes la doctrine du salut et les sacrements, sources de vie, de manière que la table du Christ (verbe prêché et eucharistie) soit mise pour tous, facile d'accès en tous temps et en tous lieux, ce qui ne peut se dire que d'une Eglise munie d'un sacerdoce abondant, de sanctuaires nombreux et d'éléments d'action bien organisés. Or, tout cela, c'est ce que nous venons de définir.

La mission commence ce travail, bien entendu; mais sa fonction essentielle et spécifique est plutôt de préparer cet épanouissement organique. Tant que dure l'état de début et d'évolution, elle paraît agir et grandir: il serait plus exact d'affirmer qu'elle fait croître la visibilité et la stabilité de l'Eglise et qu'elle tend de toutes ses forces à réaliser ces deux qualités indispensables.

Cela revient à dire: à mesure que l'Eglise se fortifie et s'établit, la mission, état préparatoire, ou mieux fonction d'élaboration, diminue et décroît de jour en jour pour finir par s'évanouir quand son œuvre sera terminée. On trouvera partout et toujours cette opposition proportionnée ou, si l'on veut, cette proportion dans le contraste des deux situations: plus l'Eglise s'implante, plus l'utilité de la mission s'affaiblit; quand celle-là pourra vivre sa vie propre, en puisant dans le sol même ses forces d'organisation, celle-ci aura cessé de vivre et disparaîtra. Son succès cause sa mort; son ardeur au travail précipite sa fin; elle expire en enfantant une Eglise.

C'est pourquoi l'on peut dire, au vrai sens du mot, que le pape des missions, Sa Sainteté Pie XI, qui plus que tout autre mérite ce titre, a plus fait que tout autre pour la destruction des missions elles-mêmes, en accélérant leur mouvement fonctionnel et en hâtant le jour où cet état préparatoire des Eglises constituées prendrait fin.

* * *

Il importe ici de parer à une confusion assez fréquent· chez ceux qui abordent pour la première fois cette question.

En parlant comme nous le faisons, nous avons l'air de donner à entendre que nous ne distinguons pas assez entre moyens et fin et que nous plaçons trop tôt la cessation du travail apostolique.

Or, si l'on pèse bien nos termes, c'est exactement le contraire qui est vrai.

Celui qui assigne à la mission le but générique: « sauver des âmes », ne pourra jamais parvenir à cette précision que nous prétendons atteindre.

Des âmes, il y en aura toujours à sauver, même quand l'Eglise sera établie et en possession de la plénitude de ses éléments organiques. Il y en a encore dans les Eglises les plus anciennes, à Rome, à Lyon, à Reims, à Cologne, à Londres, à Armagh, à Québec, à Baltimore. . . Il y en aura partout jusqu'à la fin du monde. La question n'est pas là.

Ces âmes à sauver, ces païens baptisés, ces indifférents, ces pécheurs, publics ou non, qui errent parmi nous sans profiter de la table du Christ, toujours abondamment servie à leur portée, ils pourraient très facilement venir s'y asseoir; ils ne manquent ni de prêtres ni de sanctuaires: le sacrifice de la messe se célèbre tout près d'eux et souvent plusieurs fois le jour; chacun pourrait aisément trouver un confesseur pour se faire absoudre de ses fautes: en un mot, les fontaines de salut sont partout, faciles d'accès et offrant à tous une eau vive et perpétuellement jaillissante.

Quelle différence dans les pays dits de mission! Il y a bien des fontaines de grâces, mais à quelle distance les unes des autres! mais si peu connues du grand nombre et si difficiles à trouver! Les missionnaires sont trop peu nombreux, souvent en majorité étrangers; les églises, rares, de dimensions réduites et construites en matériaux caducs, comme si, par la force des circonstances, l'Eglise voulait symboliser son état encore précaire. . .

Sauver des âmes. . . Le missionnaire le fait, tout comme son confrère des diocèses anciens; mais en même temps, il prépare l'Eglise adulte. l'Eglise « majeure »: c'est ce qui le distingue spécifiquement de tout autre prêtre incorporé aux vénérables diocèses qui ne se souviennent même plus du temps où ils étaient « missions ».

Et quand il aura terminé sa tâche de missionnaire, quand l'Eglise en tutelle, l'Eglise mineure, aura trouvé ses forces adultes et sera capable de vivre sa vie, ce sera, bien sûr, la fin de la mission, mais cette fin sera l'aurore et le commencement d'une ère qui peut être longue et pendant laquelle la jeune Eglise pourra se livrer normalement à l'œuvre commune dans la plénitude de ses moyens d'action, jusqu'à la fin du monde. Lorsque l'enfant arrive à l'âge adulte, dit-on qu'il a fini? Non, il commence seulement sa vie d'homme, il forme ses projets, il se lance dans la réalisation, il entre dans le stade de l'action féconde.

Le but de l'action sacerdotale ou de l'action apostolique générale est de sauver des âmes; la mission est un des moyens dont se sert l'Eglise; mais ce moyen peut être considéré comme une fonction, et le but de cette fonction, qui agit dans des conditions de début, de préparation, de provisoire, est de faire cesser le provisoire, d'activer la préparation, de développer le début, afin de procurer à l'Eglise, dans un épanouissement qui n'est que l'état normal auquel elle aspire et doit aspirer, la plénitude des moyens d'apostolat dans un cadre favorable.

Bien loin de confondre, nous déblayons, nous éclaircissons.

Rester dans le vague et assigner à tous les prêtres du monde la seule fin générale, commune à tous, sous réserve de conditions accidentelles d'éloignement en milieu exotique, c'est justement tout confondre et ouvrir la porte à des conceptions erronées.

Si les missions ne sont pas autre chose qu'une forme accidentelle de l'apostolat commun, on sera porté, sans presque s'en rendre compte, à s'adonner sans plus réfléchir à cet apostolat sous sa forme générale; on sauvera des âmes, le plus qu'on pourra, au prix des plus grands sacrifices, au prix même de l'héroïsme le plus admirable et le plus digne d'être admiré; et, toujours sans en avoir conscience, on oubliera qu'on est dans le provisoire et que l'Eglise réclame impérieusement la cessation de ce stade de préparation; on perpétuera l'état de mission, parce que l'on ne se fera pas le moins du monde l'idée qu'il doit être précaire de sa nature et que, plus il sera bref, plus et mieux il aura rempli son but; on se fixera et l'on figera la mission. Certes, les néophytes se multiplieront, mais la mission restera mission et l'Eglise ne sortira pas de la chrysalide où elle est maintenue de force.

Toute différente, on le conçoit, sera la méthode qui partira de notre principe: le missionnaire sauve des âmes, sans doute, puisqu'il est prêtre pour cela; mais, en tant que missionnaire, il se doit de planter l'Eglise et de faire cesser les conditions temporaires auxquelles l'Eglise missionnaire est encore réduite. Il comprendra que son métier n'est pas le ministère sacerdotal seulement, avec des nuances spéciales, dues à son expatriation et à sa présence dans un milieu indigène, mais qu'il comporte le titre de « planteur d'Eglise »: *plantaverunt Ecclesiam*, au besoin *sanguine suo*. Il subordonnera donc à cette noble fin une quantité de préoccupations secondaires, afin de réunir en un faisceau puissant toutes ses forces d'action pour enraciner en terre indigène l'arbre né du grain de sénevé, afin qu'il s'étende au loin, porte des rameaux et des fruits indigènes et puise dans le sol fertilisé par ses soins une sève riche, féconde, originale. Il se donnera pour tâche de détruire la mission pour amener l'Eglise à l'âge adulte.

En quoi, il aura plus sûrement assuré le salut de multitudes d'âmes que par tous les héroïsmes individuels.

On le voit, loin d'oublier le but, nous le plaçons où il doit être et, en dégagant mieux le moyen et en lui assignant son but spécial, essentiel, nous favorisons d'une manière plus effective l'obtention du but final.

* * *

Ces précisions ne sont pas inutiles non plus dans le choix des méthodes particulières.

Les protestants aiment à soulever la question de savoir s'il faut préférer l'apostolat individuel à l'apostolat collectif, ou réciproquement: doit-on s'occuper de convertir un peuple infidèle en s'occupant surtout des individus, en les instruisant et les formant très soigneusement et en les organisant peu à peu en petites chrétientés, bien séparées de la masse et amoureusement gardées? ou bien faut-il plutôt s'attaquer au peuple entier pour l'amener dans l'Eglise autant que possible par groupes compacts, quitte à pourvoir collectivement à leur formation régulière par une action commune et progressive? ¹

¹ Fabri, *Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission*, 1854, — Zahn, *Allgemeine Missionszeitschrift*, 22, p. 61, — Buchner (*ibid.*, 25, p. 342) tiennent pour la méthode individuelle, contre Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, 127 et seq., — et Buss, *Die christliche Mission*, 250.

En fait, le commandement du Christ: « Enseignez toutes les nations », semble favoriser la méthode collective; l'histoire des missions du moyen âge prouve qu'elle donne de bons résultats: la psychologie montre l'influence des mouvements de masse sur l'esprit et l'action des individus, non seulement dans l'antiquité et dans les siècles d'aristocratie, où l'individu était fortement impressionné par l'impulsion des grands, suivis généralement par leurs peuples, mais encore en nos temps de démocratie, malgré les incontestables progrès de la liberté individuelle dans les civilisations européennes.

Tout de même, il nous semble que la controverse protestante est souvent une querelle de mots, faute de principes fonciers. Nous n'avons pour notre part aucune peine à faire un alliage des deux formules: « conversions individuelles avec l'intention de christianiser le peuple et, si possible, de le convertir en masse ». La conversion individuelle est insinuée par les paroles du Christ sur la brebis errante qu'il faut ramener au bercail; mais en même temps, nous ne pouvons perdre de vue l'objectif essentiel, les nations, qui doivent être converties et assimilées comme telles, pour offrir à l'Eglise de quoi se stabiliser dans leur sein.

L'histoire des missions, même modernes, offrent maints exemples des facilités offertes par les occasions pour les conversions de peuples; les missions actuelles, par contre, semblent plutôt commencer lentement et péniblement par des conversions individuelles: il était impossible de songer à faire plus et mieux. Mais après un certain temps, en plusieurs du moins, les foules s'ébranlent: c'est alors qu'il faut élargir les vues et les programmes d'apostolat.

Le régime des conversions une à une a du bon, même si l'on n'a pas le choix et qu'on doive s'y résigner: il permet d'asseoir solidement les bases religieuses de la future Eglise, par une formation ascétique et disciplinaire d'autant plus poussée que le nombre restreint des néophytes permet de leur consacrer plus de temps. On constitue ainsi d'excellents noyaux de chrétientés.

Mais il est clair que ce rythme ralenti n'est pas l'idéal. Le missionnaire peut se dire qu'un jour ou l'autre il faudra y renoncer et il a le devoir de le souhaiter, tant pour l'honneur de la sainte Eglise que pour

le salut des âmes. Il lui importe donc de regarder l'avenir et de préparer de loin la conversion et la formation chrétienne du peuple entier.

Et il faut, parmi les missionnaires, des hommes à vues lointaines, capables de parer aux situations soudaines, que peuvent créer parfois à l'improviste des ébranlements collectifs, comme il s'en produit en ce moment au Cameroun, au Ruanda, dans l'Urundi, dans l'Uganda, au Kasai, au Kwango, au Cubango, au Basutoland. . . On n'a pas le droit d'être pris au dépourvu si des peuples entiers demandent le baptême, et il faut pouvoir prendre sans hésiter les mesures aptes à pourvoir à la fois aux besoins religieux et sociaux des masses qui nous confient non seulement des âmes à sauver, mais des intérêts sociaux et des avenir de peuples. Lorsque les prévisions placides des pionniers de la première heure et de leurs successeurs sont dépassées par les faits, lorsque les plans craquent de toutes parts comme des digues mal contruites et que les missionnaires sont débordés, lorsque les plus mûres expériences sont obligées de s'avouer vaincues par le flot montant des événements qui enjambent toutes les barrières et renversent tous les raisonnements, il serait plus qu'imprudent de discuter et surtout de s'en tenir mordicus aux méthodes de grignotage. Il faut de toute nécessité faire face aux poussées populaires, même les plus imprévues. C'est l'heure de l'Eglise: il faut que les fils de l'Eglise, du geste ample et calme qui convient à la circonstance, la saluent et préparent royalement l'avènement de leur Mère. ⁸

Albert PERBAL, o. m. i.,

professeur à l'Institut scientifique
missionnaire de la Propagande.

⁸ Cf. Charles, S. J., *Dossiers de l'Action Missionnaire, passim; La formation des élites*, 5e Semaine de Missiologie, Louvain, 12-21. — Corman, *La statistique des conversions*, 8e Semaine de Missiologie, 18, 26. — Schmidlin, *Einführung*, 19-20, *Missionslehre*, 243 et seq., — Warneck, *Missionslehre*, III, 243, *Allgemeine Missionszeit-schrift*, 18, 115, etc.

Nos frontières

Il n'est pas de Canadien instruit qui ne connaisse la silhouette générale et donc les grandes lignes de délimitation de notre pays sur la carte. On évoque aussitôt l'imposant alignement de nos neuf provinces, surmontées de la masse non moins imposante de nos territoires du Yukon et du Nord-Ouest. Le Canada, répondra l'élève primaire, est borné par tels et tels territoires maritimes et terrestres, et sa ceinture de contact avec ces territoires constitue sa frontière.

Beaucoup moins simple est l'étude du pourquoi de cette frontière, et j'entends ici l'étude des raisons d'ordre juridique international qui ont déterminé l'état de notre frontière telle que nous la connaissons aujourd'hui. C'est néanmoins ce que nous tenterons en raccourci dans le présent article. Nous exposerons tout d'abord trois théories du droit international qui régissent la condition des frontières des Etats en général. Nous traiterons ensuite, dans une principale partie, de nos frontières canadiennes en particulier, leur appliquant, d'une part, les théories générales précitées et, d'autre part, les principales lois, décisions judiciaires ou arbitrales et les conventions qui les expliquent. Et nous terminerons par quelques considérations d'ensemble sur notre sujet.

La première des théories générales auxquelles nous nous arrêterons a trait à l'air qui surplombe le territoire terrestre et maritime des Etats. L'espace atmosphérique est-il libre ou est-il, au contraire, soumis à la souveraineté de l'Etat sous-jacent? Les auteurs ont pendant longtemps argué dans les deux sens, et, contrairement à ce qui s'est passé pour le régime des mers, c'est la thèse de la liberté du territoire aérien qui a été soutenue la première. La thèse de la souveraineté a cependant fini par l'emporter entièrement dans la pratique. Les trois grandes conventions de droit public aérien d'après-guerre (savoir: la convention de Paris du

13 octobre 1919, la convention ibéro-américaine de Madrid des 25-30 octobre 1926 et la convention panaméricaine de La Havane du 15 février 1928) contiennent toutes l'affirmation du principe de la souveraineté des Etats sur leur air. « Les hautes parties contractantes, déclare à ce sujet la convention de Paris, ¹ reconnaissent que chaque puissance a la souveraineté complète et exclusive sur l'espace atmosphérique au-dessus de son territoire. Au sens de la présente Convention, y est-il ajouté, le territoire d'un Etat sera entendu comme comprenant le territoire national métropolitain et colonial, ensemble les eaux territoriales adjacentes au dit territoire. » Nous voilà donc fixés en hauteur: le Canada s'étend verticalement jusqu'au ciel! ²

Egalement très simple en principe est la théorie du droit international se rapportant à la bande des eaux côtières des Etats. ³ Il est aujourd'hui parfaitement reconnu en droit international que les eaux de mer territoriale, qui avoisinent la terre ferme ou les îles d'un Etat, constituent du territoire submergé de cet Etat et que ce dernier peut s'y comporter en maître, sous réserve du droit coutumier de passage inoffensif au profit des navires des autres Etats. L'Etat côtier, tout comme l'Etat sous-jacent sur son air, jouit donc de la souveraineté sur la mer qui le borde. Ce principe a d'ailleurs été admis à l'unanimité par la commission des eaux territoriales de la conférence de codification de La Haye de 1930, à laquelle le Canada a participé. « Le Gouvernement de Sa Majesté au Canada, y a-t-il été déclaré par notre pays, convient qu'un Etat possède des droits de souveraineté sur ses eaux territoriales. » ⁴

Mais des difficultés surgissent quand il s'agit de déterminer de façon précise la ligne de départ et la ligne d'aboutissement de la mer territoriale. En ce qui concerne la ligne de départ, on s'accorde généralement sur la laisse de basse mer, mais on cesse de s'entendre dans le cas particulier des baies et des estuaires. En ce qui concerne la ligne d'aboutissement, le

¹ Cette convention, signée pour le Canada par sir George Perley, a été ratifiée pour tout l'Empire le 13 avril 1920.

² Pour une étude générale du droit aérien international, voir le *Traité théorique et pratique de droit aérien*, par Marcel Le Goff, publié chez Dalloz (Paris, 1934).

³ Sur la question des eaux territoriales, voir surtout l'ouvrage de Gilbert Gidel sur *Le droit international public de la mer*, t. 3, publié chez Sirey (Paris, 1934); voir aussi *The Law of Territorial Waters and Maritime Jurisdiction*, par Philip C. Jessup, publié chez Jennings (New York, 1927).

⁴ Document de la Société des Nations C. 74 (a) M. 39 (a) 1929. V.

Canada, pour sa part, est partisan de la limite des trois milles, et nous pouvons ajouter que c'est là l'expression de la doctrine et de la pratique les plus répandues; mais la règle des quatre milles et celle des six milles sont aussi invoquées. Il y a enfin l'importante exception des « eaux historiques », lesquelles, sans doute, ne constituent que des eaux intérieures, mais dont l'existence reporte plus au large la ligne de base de la mer territoriale. Mieux vaut toutefois, pour éviter de brouiller les choses, renvoyer l'étude de toutes ces exceptions à l'examen sur lieux auquel nous nous livrerons tout à l'heure.

Passons donc immédiatement à la troisième des théories générales qui contribuent à la délimitation de nos frontières: à la théorie dite du secteur,⁵ en vertu de laquelle tout Etat émergeant dans l'océan Glacial aurait droit à la souveraineté sur toutes les terres situées dans un triangle ayant pour base le littoral baignant dans cette mer, pour sommet le pôle, et pour côtés les méridiens passant par les extrémités est et ouest de ce littoral. En termes de degrés, la théorie du secteur, pour ce qui est du pôle nord, donnerait au Canada les terres comprises entre les degrés 60 et 141 ouest. Les autres secteurs seraient répartis comme suit: le secteur des Etats-Unis, entre les degrés 141 et 169 ouest; le secteur soviétique, entre les degrés 169 ouest et 32 est; et, d'une manière générale, le secteur scandinave, entre les degrés 32 est et 60 ouest. Nous reparlerons de cette théorie lorsque nous explorerons notre propre secteur.

Nous pouvons du reste entreprendre sans plus tarder la longue randonnée circulaire que nous avons annoncée. Nous adopterons, puisque nous voyagerons en esprit, un point de départ idéal et commode. Nous choisirons en fait le point extrême-oriental de notre frontière avec les Etats-Unis, dans la baie de Fundy; et, remontant tout d'abord le cours même de l'histoire, nous suivrons cette frontière méridionale jusqu'au Pacifique, inclinerons ensuite vers le nord, puis reviendrons finalement, en direction du sud, jusqu'à notre endroit de départ. Nous distinguerons, comme étapes: 1) notre longue ligne du sud, 2) la ligne de l'Alaska,

⁵ Voir sur ce sujet un article de David Hunter Miller, intitulé *Political Rights in the Arctic*, paru dans *Foreign Affairs*, numéro d'octobre 1925; voir aussi la traduction d'une étude de Leonid Breitfuss, paru dans le vol. VIII, no 4, de la *Dalhousie Review*.

3) la ligne polaire, 4) la ligne de la baie d'Hudson, 5) la ligne du Labrador, 6) la ligne de l'estuaire du Saint-Laurent et 7) la ligne de nos baies du sud-est.

I — LIGNE DU SUD

L'instrument de base de notre frontière avec les Etats-Unis est l'article 2 du traité de Paris du 3 septembre 1783, traité conclu entre l'Angleterre et les Etats-Unis, par lequel il fut mis fin à la guerre de l'Indépendance américaine. Les termes de cet article valent d'être cités, malgré leur longueur ⁶:

Et afin d'éviter toutes disputes qui surgiraient à l'avenir au sujet des frontières desdits Etats-Unis, il est par les présentes convenu et arrêté que lesdites frontières sont et seront comme suit, à savoir: — partir de l'angle nord-ouest de la Nouvelle-Ecosse, ⁷ c'est-à-dire cet angle formé par une ligne tracée dans la direction du nord, de la source de la rivière Sainte-Croix aux highlands, le long de ces highlands qui divisent les rivières se déchargeant dans le fleuve Saint-Laurent de celles qui se déversent dans l'océan Atlantique jusqu'à la source la plus au nord-ouest de la rivière Connecticut; de là suivant le milieu de ce cours d'eau jusqu'au 45e degré de latitude nord; de là par une ligne se dirigeant à l'ouest, suivant cette latitude jusqu'à la rivière Iroquois ou Cataraquy ⁸; puis par le milieu de ladite rivière jusque dans le lac Ontario, par le milieu de ce lac jusqu'à ce qu'elle atteigne la communication par eau entre celui-ci et le lac Erié; de là par le milieu de cette voie au lac Erié, puis par le milieu dudit lac jusqu'à ce qu'elle arrive à la communication par eau entre ce lac et le lac Huron et suivant le milieu de ladite voie jusqu'au lac Huron; puis par le milieu dudit lac jusqu'à la communication par eau entre ce dernier et le lac Supérieur; puis à travers le lac Supérieur, au nord des îles Royale et Philipeaux au lac Long ⁹; puis par le milieu dudit lac Long et la communication par eau entre lui et le lac des Bois audit lac des Bois; de là à travers ledit lac à son point le plus au nord-ouest, et de là sur un cours de direction ouest jusqu'à la rivière Mississippi; de là par une ligne à tirer suivant le milieu de ladite rivière Mississippi jusqu'à ce qu'elle coupe la partie la plus septentrionale du 31e degré de latitude nord; au sud, par une ligne à tracer dans la direction est du point de détermination de la ligne mentionnée en dernier lieu, dans la latitude du 32e degré au nord de l'équateur, jusqu'au milieu de la rivière Apalachicola ou Catahouche; de là par le milieu de cette dernière jusqu'à son confluent avec la rivière Flint; puis directement à la source de la rivière Sainte-

⁶ Texte dans les *Documents relatifs à l'histoire constitutionnelle du Canada, 1759-1791*, choisis et édités par Shortt et Doughty (Ottawa, 1921).

⁷ Le Nouveau-Brunswick n'a été détaché de la Nouvelle-Ecosse qu'en 1784.

⁸ Ce sont les anciens noms du Saint-Laurent dans sa partie comprise entre le lac Ontario et son point de jonction avec l'Ottawa.

⁹ Aujourd'hui lac à la Pluie (Rainy Lake).

Marie jusqu'à l'océan Atlantique; à l'est par une ligne à tracer par le milieu de la rivière Sainte-Croix, de son embouchure dans la baie de Fundy à sa source, et de sa source directement au nord jusqu'aux susdits highlands qui séparent les cours d'eau se déversant dans l'océan Atlantique de ceux qui se déchargent dans le fleuve Saint-Laurent; renfermant toutes îles situées en deçà de vingt lieues de toute partie des côtes des Etats-Unis et entre des lignes à tirer dans la direction est des points où les frontières susdites entre la Nouvelle-Ecosse, d'une part, et la Floride orientale de l'autre, toucheront respectivement la baie de Fundy et l'océan Atlantique, — sauf telles îles qui sont actuellement ou ont été jusqu'ici situées dans les limites de ladite province de Nouvelle-Ecosse.

Remarquons que le traité de 1783, par comparaison avec l'Acte de Québec (1774), enlevait au Canada les territoires actuellement compris dans l'extrémité nord de l'Etat du Maine ainsi que dans les Etats de l'Ohio, de l'Indiana, de l'Illinois, du Michigan et du Wisconsin. Notons en outre que l'article 2 du traité de Paris prétendait, suivant son expression, « éviter toutes disputes ». Il se trouva, à ce dernier égard que les disputes furent, au contraire, fort nombreuses. Elles le furent parce que, d'une part, le pays à délimiter n'était encore que très imparfaitement connu, et parce que, d'autre part, les négociateurs n'eurent pas la précaution d'adopter une carte officielle et de l'attacher au traité. Nous allons voir maintenant à la suite de quels ajustements les dispositions du traité de 1783 ont fini par nous donner notre frontière méridionale actuelle.¹⁰

a) Baie de Fundy — source de la rivière Sainte-Croix. — Prenons comme premier tronçon celui qui conduit de la baie de Fundy à la source de la rivière Sainte-Croix. Trois séries de difficultés vont se présenter, savoir: 1) les difficultés relatives à l'identification de la rivière Sainte-Croix; 2) les difficultés relatives aux îles de la rivière Sainte-Croix; et 3) les difficultés relatives aux îles de la baie de Fundy.

La première chose à faire consistait ici à trouver cette rivière Sainte-Croix à la source de laquelle devait partir la ligne des highlands. Or, on s'aperçut bientôt que la Grande-Bretagne et les Etats-Unis avaient donné le nom de rivière Sainte-Croix à deux cours d'eau différents, appelés respectivement, en langue indienne, la rivière Schoodic et la rivière Ma-

¹⁰ Pour une étude détaillée de cette frontière, ainsi que de celle de l'Alaska et du Labrador, voir le travail de James White, paru dans le tome VIII de *Canada and its Provinces* (Toronto, 1914).

gaguadavic. L'adoption de la Schoodic, située plus à l'ouest que la Magaguadavic, avait évidemment la faveur de la Grande-Bretagne. Chacune des parties s'entêta jusqu'à ce que l'article 5 du traité d'amitié, de commerce et de navigation (dit traité Jay), signé à Londres le 19 novembre 1794, soumit la question à une commission arbitrale. Celle-ci, le 25 octobre 1798, rendit une décision conforme aux vues britanniques, c'est-à-dire à l'effet que la rivière Sainte-Croix, mentionnée dans le traité de Paris, était la rivière Schoodic.¹¹

La commission de la rivière Sainte-Croix qui venait d'indiquer où se trouve la rivière de ce nom n'avait cependant rien décidé quant à la propriété des îles rencontrées sur son cours. Cette tâche complémentaire fut assumée et exécutée par une autre commission mixte instituée en vertu de l'article 2 de notre traité général de délimitation, signé à Washington le 11 avril 1908.¹²

Restait enfin la question des îles situées non plus dans la rivière Schoodic, mais dans la baie de Passamaquoddy et plus généralement dans la baie de Fundy. Après diverses tentatives infructueuses, l'article 4 du traité de Gand du 24 décembre 1814, soumit aussi ce litige à une commission; et celle-ci, le 9 octobre 1817, parvint à un accord, très favorable aux thèses britanniques.¹³ Cet accord, qui détermina la propriété des différentes îles, fut complété par certaines dispositions de notre convention de Washington du 22 juillet 1892,¹⁴ relative à l'Alaska et à la baie de Passamaquoddy, complétée elle-même par notre traité ci-dessus mentionné du 11 avril 1908.

b) Source de la rivière Sainte-Croix — fleuve Saint-Laurent. — Nous examinerons, comme second tronçon de notre frontière avec les Etats-Unis, une ligne brisée: la ligne sud-nord allant de la source de la rivière Sainte-Croix aux highlands, poursuivie ensuite vers l'ouest jus-

¹¹ On trouvera une étude des arbitrages relatifs au traité Jay dans le *Recueil des arbitrages internationaux* de Lapradelle et Politis, paru chez Pedone (Paris), t. I, p. 1 et suiv.

¹² Texte de ce traité dans *Treaties and Agreements Affecting Canada in force between His Majesty and the United States of America, 1814-1925*, ouvrage compilé par le Ministère des Affaires extérieures en 1927, p. 299.

¹³ Pour toutes les commissions instituées en vertu du traité de Gand, voir Lapradelle et Politis, *op. cit.*, t. I, p. 291 et suiv.

¹⁴ Texte dans *Treaties and Agreements. . .*, p. 95.

qu'au Saint-Laurent. La généralité des termes du traité de Paris quant à la direction est-ouest de cette ligne en avait fait un merveilleux nid à conflits.

Ici encore, nous laissons de côté les tentatives qui n'ont rien donné, et nous trouvons dès lors, comme premier instrument, l'article 5 du traité de Gand de 1814, lequel, à l'instar de l'article 4 relatif aux îles de la baie de Fundy, prévoyait l'institution d'une commission mixte, suivie, au cas d'échec de cette commission, d'un arbitrage. Au fait, la commission mixte de l'article 5 échoua; et les parties, par une convention signée à Londres le 29 septembre 1827, ¹⁵ s'en remirent à l'arbitrage du roi Guillaume Ier, des Pays-Bas. Celui-ci rendit sa sentence le 10 janvier 1831. ¹⁶

Mais Guillaume Ier, alléguant l'impossibilité d'interpréter littéralement l'article 2 du traité de Paris, s'était borné à juger en équité, alors que le compromis d'arbitrage avait stipulé un jugement de droit strict. Le président Jackson refusa en conséquence d'accepter la sentence; et ce malheureux bout de frontière ne fut réglé qu'à la suite du célèbre traité Ashburton-Webster signé à Washington le 9 août 1842. ¹⁷

c) Fleuve Saint-Laurent — lac des Bois. — Passons au troisième tronçon de notre frontière du sud, à celui qui s'étend du Saint-Laurent au lac des Bois. Nous le subdiviserons en deux sections, prenant pour séparation la rivière Sainte-Marie, qui relie les eaux du lac Huron à celles du lac Supérieur.

La section orientale de cette ligne a été réglée en vertu de l'article 6 du traité de Gand de 1814, conçu à la manière des articles 4 et 5 que nous avons déjà examinés. Les commissaires nommés en exécution de l'article 6 réalisèrent un accord le 18 juin 1822. Depuis, par un protocole signé à Londres le 9 décembre 1850, la Grande-Bretagne a cédé aux Etats-Unis le récif du Fer-à-Cheval (Horseshoe Reef) sur le lac Erié, près de l'embouchure de la rivière Niagara, à condition que les Etats-

¹⁵ Texte dans Malloy, *Treaties, Conventions, International Acts...* (1910), vol. 1, p. 640.

¹⁶ Exposé de cette affaire dans Lapradelle et Politis, *op. cit.*, p. 355 et suiv.

¹⁷ Texte de ce traité et du rapport des commissaires dans *Treaties and Agreements...* p. 18 et suiv.

Unis y construisent et entretiennent un phare pour la navigation.¹⁸ Ce phare a été effectivement érigé en 1856.

Pour ce qui est de la section de la ligne sise entre l'embouchure de la rivière Sainte-Marie et le lac des Bois, une commission mixte nommée suivant l'article 7 du traité de Gand de 1814, a abouti, le 23 octobre 1826, à une entente ne laissant que deux points en suspens. Ces deux points, qui concernaient l'île au Sucre (« Sugar Island », dans la rivière Sainte-Marie) et l'île Royale (dans la partie ouest du lac Supérieur), furent d'ailleurs réglés par l'article 2 du traité Ashburton-Webster.

d) Lac des Bois-océan Pacifique. — Et nous arrivons au dernier tronçon que constitue la ligne lac des Bois—océan Pacifique. Ici, de même, nous ferons deux subdivisions, étudiant successivement la section lac des Bois — montagnes Rocheuses et la section montagnes Rocheuses—océan Pacifique. À remarquer que les négociations dont il va être question seront conduites sans égard pour le traité de Paris, attendu que ce traité, en ce qui concerne ladite région, était d'exécution impossible — une ligne tirée dans la direction ouest à partir du point le plus nord-ouest du lac des Bois ne pouvait jamais atteindre le Mississipi.

La section de ligne allant du lac des Bois aux Rocheuses a été précisée par l'article 2 d'une convention de commerce signée à Londres le 20 octobre 1818.¹⁹ Quant à la section de ligne s'étendant des Rocheuses au Pacifique, il y a le traité des frontières de l'Orégon, signé à Washington le 15 juin 1846, dont l'article premier stipule que « du point sur le 49^e parallèle de latitude nord où se termine la frontière posée dans les traités et conventions existants, la ligne frontière entre les territoires de Sa Majesté britannique et ceux des Etats-Unis sera continuée vers l'ouest le long dudit 49^e parallèle de latitude nord jusqu'au milieu du chenal qui sépare le continent de l'île Vancouver; et de là vers le sud, par le milieu dudit chenal et du détroit Juan de Fuca jusqu'à l'océan Pacifique.. »²⁰

Par une analogie assez frappante avec l'affaire de la rivière Sainte-Croix, il y a eu alors contestation sur le point de savoir lequel des dé-

¹⁸ Texte de ce protocole dans *Treaties and Agreements*. . . , p. 33.

¹⁹ Texte dans *Treaties and Agreements*. . . , p. 15.

²⁰ Texte dans *Treaties and Agreements*. . . , p. 28.

troits dits Rosario et Haro constituait le détroit Juan de Fuca. Ce point, par suite des articles 34 à 42 du traité de Washington du 8 mai 1871, ²¹ a été soumis à l'arbitrage de l'empereur d'Allemagne; et celui-ci, par sentence rendue le 21 octobre 1872, a opté pour le détroit Rosario, donnant ainsi gain de cause à la Grande-Bretagne.

Mais ce détroit de Juan de Fuca, tel qu'identifié par l'arbitrage, est d'une largeur supérieure à six milles, de sorte qu'une puissance non partie à l'arrangement pourrait en contester le partage. Il semble toutefois que nous pourrions le faire valoir comme historique. D'une lettre en date du 22 mai 1891, ²² adressée par le Secrétaire d'Etat des Etats-Unis au Secrétaire du Trésor, il ressort d'ailleurs que nos voisins, pour leur part, seraient disposés à soutenir ce point de vue.

Telles sont, très brièvement résumées, les solutions qui ont été apportées aux points les plus névralgiques de notre frontière avec les Etats-Unis. Nous ajouterons seulement que certaines améliorations de détail y ont été effectuées en vertu de notre traité de Washington du 24 février 1925, « aux fins de définir plus exactement et de compléter la frontière internationale entre les deux ».

II — LIGNE DE L'ALASKA

Notre frontière comprise entre l'ouverture de Juan de Fuca et l'Alaska ne présente pas de difficultés spéciales, mais peut être facilement expliquée au moyen des règles générales du droit international en matière d'eaux territoriales. La question de notre frontière de l'Alaska est, par contre, très compliquée et nécessiterait, pour être traitée à fond, de nombreuses connaissances techniques. Il nous faut au moins remonter jusqu'au traité anglo-russe de Saint-Pétersbourg du 28 février 1825, lequel, en ce qui concerne le territoire s'étendant du canal de Portland au mont Saint-Elie, avait prévu une ligne-frontière suivant « la crête des montagnes qui bordent la côte » et se prolongeant ensuite le long du méridien 141 jusqu'à l'océan Glacial. Les Etats-Unis achetèrent à la Russie l'Alaska, en 1867, et c'est à partir de ce moment que commencèrent nos

²¹ Texte de cette sentence dans *Treaties and Agreements*. . . , p. 49.

²² Voir Moore, *Digest of International Law*, t. I, p. 658.

difficultés relativement à ces « crêtes de montagnes qui bordent la côte ». Une commission anglo-russe essaya vainement d'arranger les choses en 1897. Toute la question dut finalement être référée à un tribunal arbitral, qui rendit sa sentence le 20 octobre 1903,²³ et qui, d'une manière générale, adopta les vues du gouvernement américain. L'opinion canadienne accusa le commissaire anglais, Lord Alverstone, d'avoir cédé à des motifs politiques. Ce fut en effet la voix de Lord Alverstone qui décida de toute la question, attendu que ses deux cocommissaires canadiens, Sir Louis Jetté et M. A. B. Aylesworth, furent dissidents et refusèrent même de signer la sentence. Les commissaires américains étaient Elihu Root ainsi que les sénateurs Lodge et Turner.

III — LIGNE POLAIRE

Poursuivant notre voyage, allons examiner notre frontière arctique, la zone du fameux secteur polaire qui, soit dit en passant, a été revendiquée comme telle la première fois par un Canadien français, le regretté sénateur Pascal Poirier, lors d'une séance du Sénat du 19 février 1907. Le sénateur Poirier n'avait cependant que lancé l'idée. Dans un interview donné à la presse le 12 juin 1925, notre ministre de l'Intérieur de l'époque, M. Stewart, précisa que la frontière canadienne du nord embrasse le territoire borné à l'est par une ligne passant à mi-chemin entre le Groenland et la Terre de Baffin, puis à travers le Bassin de Kane jusqu'au 60e méridien de longitude ouest et de là jusqu'au pôle en suivant ce méridien; pour redescendre à l'ouest par le 141e méridien de longitude ouest.

Que vaut devant le droit international cette théorie du secteur? La question est si vaste qu'elle déborde le cadre restreint de notre étude. Bornons-nous à enregistrer l'attitude des autres puissances qui s'y trouvent le plus intéressées. La Russie, dont le secteur est le plus considérable, y est évidemment favorable. La Norvège, par ailleurs, y paraît fortement opposée, et nous l'avons vue manifester cette opposition lorsque, en 1930, elle a reconnu la souveraineté du Canada sur l'archipel Sverdrup.

²³ Texte du compromis d'arbitrage et de la sentence dans *Treaties and Agreements*. . . p. 149 et suiv.

Quant aux Etats-Unis, ils hésitent à se prononcer, pour l'excellente raison qu'ils ignorent ce que leur propre secteur contient de terres.

IV — LIGNE DE LA BAIE D'HUDSON

La quatrième région dans laquelle nous avons à nous arrêter est celle de la baie d'Hudson, que l'article 9 de notre Loi des pêcheries ²⁴ déclare « dans toute son étendue une nappe d'eau territoriale du Canada »; et nous savons que, par « nappe d'eau territoriale », nos législateurs ont entendu des eaux intérieures, situées en deçà de la limite des trois milles. Les ouvertures de la baie d'Hudson ont pourtant plus de dix milles de largeur et, lors de la Conférence de La Haye de 1930, le gouvernement canadien a bel et bien proposé que la ligne de départ des eaux territoriales des baies bordées par un seul Etat fût fixée à la ligne des premiers dix milles, c'est-à-dire au premier endroit en venant du large où l'ouverture de la baie n'excède pas dix milles. Mais, poursuivait la suggestion canadienne, « il y a lieu d'excepter certaines baies qui, pour des raisons historiques et géographiques, sont considérées comme faisant partie des eaux intérieures de l'État riverain ». La baie d'Hudson en est évidemment une. La disposition législative à laquelle nous avons référé plus haut date de 1906. ²⁵ Il se trouve, d'autre part, que la configuration de cette baie, relativement si peu ouverte eu égard à l'immensité de sa surface, l'assimile aux mers intérieures. C'est sur cette double base, historique et géographique, que M. Kenneth Johnston de Toronto a essayé d'en justifier la territorialité. ²⁶

V — LIGNE DU LABRADOR

La question suivante est celle de notre frontière avec le Labrador. Le Labrador, en tant que dépendance de Terre-Neuve, est pays d'empire, de sorte que les diverses modifications apportées depuis 1763 au tracé de notre frontière commune ont été, jusqu'à un certain point, affaire de

²⁴ Statuts révisés du Canada de 1927, ch. 73, art. 9.

²⁵ Statuts révisés du Canada de 1906, ch. 45, art. 9.

²⁶ *Canada's Title to Hudson Bay and Hudson Strait*, *British Year Book of International Law*, 1934, p. 1.

famille et sans grande portée internationale. Nous nous contenterons, pour cette raison, de relever les principaux instruments qui sont entrés en jeu. Ce sont: 1) la Proclamation royale de 1763, qui accorda à Terre-Neuve l'île d'Anticosti et les îles de la Madeleine; 2) l'Acte de Québec de 1774 (14 Geo. III, ch. 83), qui réduisit Terre-Neuve à son île; 3) en 1809, l'Acte du Labrador (49 Geo. III, ch. 27), qui rendit à Terre-Neuve l'île d'Anticosti ainsi que toute la côte comprise entre la rivière Saint-Jean et le cap Chidley; 4) en 1825, un nouvel Acte du Labrador (6 Geo. IV, ch. 59), qui remit au Canada Anticosti et les territoires situés entre la rivière Saint-Jean et l'Anse Sablon. Des contestations s'élevèrent à partir de 1880, après l'arrêté en conseil impérial du 31 juillet de cette année, qui transféra au Canada tous les territoires britanniques situés au nord de ses limites, et 5) en 1898, un Acte du Dominion du Canada (61 Vict., ch. 3) déclara territoire de Québec tout ce qui n'était pas purement bordure de l'Atlantique et de l'entrée du golfe. Terre-Neuve finit par protester et ce fut, 6) en mars 1927, la décision du Conseil Privé²⁷ bien connue, dont nous avons le résultat visible sur la carte.

VI — LIGNE DE L'ESTUAIRE DU SAINT-LAURENT

Nous en sommes arrivés à notre frontière du Saint-Laurent. Nous sommes ici en présence d'un fleuve à estuaire et, dans ce cas, la règle la plus courante veut que l'estuaire soit assimilé à une baie. « Si le cours d'eau débouche dans un estuaire, stipule encore la réponse canadienne de 1930 à La Haye, les eaux situées en aval de l'embouchure doivent être considérées comme une baie au point de vue de la détermination de la ligne de base. » Suivant cette suggestion, il s'agirait tout simplement de déterminer géographiquement où commence l'estuaire du Saint-Laurent et de lui appliquer la règle des dix milles; et, pour ce faire, on pourrait, par exemple, s'en rapporter à la déclaration des commissaires nommés en vertu de l'article premier de notre traité de Washington du 5 juin 1854, aux termes de laquelle « une ligne tirée vers le nord par 40 degrés à l'ouest (magnétique), reliant le Cap Chat avec la Pointe des Monts...

²⁷ Rapportée dans *The Law Times Reports*, vol. 137, p. 187 et suiv.

marquera la bouche ou limite extérieure dudit fleuve ». ²⁸ La largeur du Saint-Laurent entre le Cap Chat et la Pointe des Monts étant de plus de dix milles, cette ligne, dès lors, servirait de base à la limite des trois milles.

Mais l'entrée de notre Saint-Laurent constitue sans le moindre doute l'espace maritime le plus historique que nous ayons. Sans parler de sa situation et de sa configuration géographiques, on peut invoquer en faveur de sa qualité d'eaux intérieures des instruments aussi anciens que la Proclamation royale du 7 octobre 1763, les Instructions au gouverneur Murray du 7 décembre 1763 et les Instructions au gouverneur Carleton de 1768. Dans ces trois textes, il est question d'une ligne tirée du Cap Rosier à la rivière Saint-Jean, en passant par l'extrémité occidentale de l'île d'Anticosti. « Le gouvernement de Québec, déclare notamment la Proclamation de 1763, sera borné sur la côte du Labrador par la rivière Saint-Jean jusqu'à l'extrémité sud du lac Nipissin. . . pour s'étendre ensuite le long de la côte nord de la baie des Chaleurs et de la côte du golfe Saint-Laurent jusqu'au Cap Rosier, puis traverser de là l'embouchure du fleuve Saint-Laurent en passant par l'extrémité ouest de l'île d'Anticosti et se terminer ensuite à ladite rivière Saint-Jean. » A l'appui de cette thèse, il y a du reste certaines décisions judiciaires ²⁹ ainsi que la doctrine de plusieurs auteurs. Le cours du fleuve, enseigne par exemple Pradier-Fodéré, s'étend jusqu'aux parties extrêmes des rivages où ses eaux quittent le territoire, « dussent-elles se confondre déjà d'avance avec celles de la mer dans un bassin plus vaste que celui qui est propre à la nature du fleuve ». ³⁰

VII — LIGNE DES BAIES DU SUD-EST

Il ne nous reste plus, pour compléter la boucle, qu'à rejoindre l'entrée de la rivière Sainte-Croix. Ce trajet sera plutôt simple. En tenant compte de ce que nous avons déjà énoncé à l'égard des eaux territoriales,

²⁸ Texte dans Moore, *International Arbitrations*, t. I, p. 487. Cette déclaration porte la date du 19 novembre 1860.

²⁹ Voir, par exemple, l'arrêt de la Cour de cassation française du 28 juillet 1869, Dalloz, 1869, t. I, p. 489.

³⁰ Pradier-Fodéré, *Traité de droit international public*, no 722.

nous n'aurons en effet qu'à signaler un certain nombre de baies qui font exception à la règle connue des dix milles.

Neuf de ces baies ont eu leur sort spécialement réglé par la sentence arbitrale rendue à La Haye dans l'affaire des pêcheries de l'Atlantique du nord, le 7 décembre 1910. Les baies en question sont la baie des Chaleurs, la baie Miramichi, la baie Egmont, la baie Sainte-Anne, la baie Mira, la baie Saint-Pierre, la baie Chedabouctou, la baie Barrington et la baie Sainte-Marie. Des lignes ont été tirées entre divers points précis de leurs côtes, qui facilitent le repérage des pêcheurs. Nul doute que ces lignes pourraient maintenant être opposées aux puissances qui ne furent pas partie à l'arbitrage.

Et nous n'avons plus qu'à mentionner une seule baie, l'unique, croyons-nous, dont la condition soit franchement contestée: la baie de Fundy. Son histoire nécessiterait de longs développements ayant surtout trait à la pêche. Contentons-nous de noter que le Canada, du moins en principe, l'a toujours considérée comme entièrement canadienne. Les Etats-Unis, cependant, n'ont jamais manqué de contester cette prétention et ils l'ont fait encore à La Haye en 1930.³¹

Concluons. De l'étude si sèche mais systématique que nous venons de faire, il ressort tout d'abord que nos frontières actuelles sont le fruit d'au moins trois théories juridiques générales et d'un nombre considérable de textes spéciaux. Quelques incertitudes subsistent en ce qui concerne celles du premier groupe parce que les théories en question, sauf la théorie de la souveraineté de l'Etat sur son air, se trouvent encore en pleine voie d'évolution et ne sont pas, par conséquent, parfaitement fixées. Les autres, par contre, reposent sur des accords particuliers précis et, pour la très grande majorité, ne seront vraisemblablement jamais contestées.

Autre constatation: nos frontières du second groupe, sur bien des points, sont le résultat d'accords intervenus à la suite d'enquêtes internationales mixtes et d'arbitrages. Le Canada (ou la Grande-Bretagne, selon l'époque) et les Etats-Unis ont donné, à cet égard, une véritable leçon au monde. Lorsque, en 1899, la première Conférence de la Paix,

³¹ Voir le document de la Société des Nations, C. 74. M. 39. 1929. V., p. 40.

tenue à La Haye, recommandait aux puissances l'usage des modes de solution pacifique des conflits internationaux, le Canada et les Etats-Unis pouvaient se flatter d'avoir, depuis plus de cent ans, usé largement de ces procédés. A ceux qui désireraient davantage s'en convaincre, nous suggérons de parcourir le *Recueil des arbitrages internationaux* que nous avons signalé en note et dont une part si remarquable se rapporte aux relations de ces deux pays.

Nous pourrions multiplier ces considérations et relever, par exemple les succès remportés par nos agents dans la plupart des négociations auxquelles donnèrent lieu nos frontières. Celles-ci, cependant, constituent dans une large mesure des frontières artificielles. Le Canada, aime-t-on à répéter, s'étend d'une mer à l'autre. N'oublions pas pourtant que le Labrador prive une partie de la province de Québec de son accès le plus rapproché à la mer, tandis que, d'autre part, la bande américaine de l'Alaska prive l'ouest canadien des neuf dixièmes de sa côte naturelle sur le Pacifique. Nous avons, dans le même ordre, la ligne du 49^e parallèle. Il est vrai d'ailleurs, comme nous l'enseignait M. Charles Dupuis, qu'on ne doit pas tirer de la théorie des frontières naturelles autre chose que l'idée d'un avantage désirable auquel, toutefois, il ne faut pas sacrifier les considérations de droit, de justice et de paix. Les frontières naturelles, disait ce professeur, n'ont pas sauvé la France de l'invasion sous Napoléon I^{er}, tandis que le système des frontières artificielles de Vauban l'en ont sauvée lors de la guerre de Succession d'Espagne, sous Louis XIV.

Léon MAYRAND,

docteur en droit.

Tous les hommes sont-ils fils de Noé ?

Des vérités que nous enseigne la Bible, nulle n'est plus importante, en raison des conséquences graves qui en découlent, que celle de l'unité du genre humain. L'humanité entière, rapporte la Genèse avec une clarté qui défie toutes les contradictions, est issue d'un seul homme, Adam, et d'une seule femme, Eve.¹ Le même livre saint,² commenté si élo-

¹ Genèse 1, 26-31; 2, 18-25. Outre ces deux passages sur la création du premier couple humain, le même livre inspiré donne, dans les chapitres suivants, la liste des descendants d'Adam et d'Eve, les tables des peuples, etc. Il convient de noter que le Nouveau Testament confirme plus d'une fois, et de la manière la plus catégorique, la doctrine de l'unité du genre humain enseignée par le récit mosaïque. « *D'un seul homme* », dit saint Paul dans son célèbre discours aux Athéniens, « Dieu a fait sortir tout le genre humain, pour peupler la surface de toute la terre, ayant déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine » (Actes des apôtres 17, 26). « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante; le dernier Adam (Jésus-Christ) a été fait esprit vivifiant. Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre; le second vient du ciel », écrira-t-il un jour aux fidèles de Corinthe (1re aux Corinthiens 15, 45, 47). Et lorsque des abus criants l'obligent à défendre aux femmes d'enseigner dans les églises, l'apôtre apporte, comme motif de cette condamnation, le fait qu'« Adam a été créé le premier, Eve ensuite; et que ce n'est pas Adam qui a été séduit, mais la femme qui, séduite, est tombée dans la transgression » (1re à Timothée 2, 13-14). Notre-Seigneur lui-même fait une allusion manifeste aux premiers chapitres de la Genèse lorsqu'il proclame l'indissolubilité du mariage: « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit homme et femme, et qu'il dit: « A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront les deux une seule chair » (Mt. 19, 4-5). La doctrine de l'unité du genre humain, on le voit, repose sur les fondements scripturaires les plus solides et les plus clairs.

² Genèse 3, 1-24. Il n'entre pas dans les cadres de cet article de réfuter les erreurs, ou les extravagances, qu'on a osé écrire sur la nature du péché commis par nos premiers parents dans le paradis terrestre. Qu'il suffise de rappeler, avec saint Thomas, que cette faute ne pouvait être qu'un péché d'orgueil. La manducation du fruit défendu, ou le péché de gourmandise, suivit l'acte de révolte intellectuelle. D'ailleurs les paroles du tentateur sont significatives. « Non, vous ne mourrez point », dit-il à la femme; « mais Dieu sait que, le jour où vous mangerez (du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin), vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal » (Gen. 3, 4-5). Devenir semblable à Dieu, pouvoir être sa propre règle de morale, savoir, sans le secours de personne, distinguer le bien du mal, ne pas avoir besoin de Dieu pour se conduire et atteindre son bonheur: voilà la tentation proposée. Tentation vraiment diabolique, tout à fait digne de Lucifer! Nos premiers parents, hélas! y succombèrent. La révolte de la chair suivit de près celle de l'esprit. Inutile de noter que la défense faite par Dieu ne portait point sur l'usage du mariage—Adam et Eve avaient reçu le commandement formel d'être féconds et de peupler la terre, — mais bien, comme le dit expressément la Genèse, sur la manducation du fruit d'un arbre particulier qu'il y avait dans le jardin.

quemment par le grand apôtre saint Paul, ³ explique aussi comment, par la faute d'un seul, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort. Unité du genre humain et péché originel: voilà deux vérités de foi catholique des mieux établies.

Trois groupes d'adversaires ont voulu détruire ces bases du dogme chrétien: les préadamites, les darwinistes ou évolutionnistes, les polygénistes.

Les premiers — leur nom l'indique sans équivoque — soutiennent qu'il a existé, avant Adam, une race humaine. Elle aurait été produite le sixième jour, avec les animaux, et serait apparue en même temps sur toute la surface de la terre. Non submergée par les eaux du déluge, elle se serait multipliée considérablement sur le globe et d'elle descendrait l'immense multitude des gentils. Nous aurions donc l'honneur d'être ses enfants et nous partagerions avec les animaux le bonheur (!) d'avoir été créés le même jour. Les Juifs, au contraire, descendraient directement d'Adam et d'Eve. Prédestinés à une plus haute vocation, il convenait qu'ils fussent formés à part, le septième jour, et placés dans une région exceptionnelle, le paradis terrestre. Infidèles aux grâces si libéralement prodiguées, les deux prévaricateurs furent chassés du lieu de délices et condamnés à manger, au milieu des nations étrangères, le pain des larmes et de la tribulation. Telles seraient les origines de l'humanité actuelle.

Quatre preuves scripturaires semblent justifier la théorie préadamite: 1) la Genèse raconte deux créations humaines, ⁴ et l'homme du chapitre premier n'est pas celui dont il est question au chapitre deuxième; 2) Caïn, après le meurtre de son frère Abel, maudit par Dieu et con-

³ « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort... Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché » (Rom. 5, 12). « Par la faute d'un seul la condamnation est venue sur tous les hommes, . . . par la désobéissance d'un seul tous ont été constitués pécheurs » (Rom. 5, 18-19).

⁴ Genèse 1, 26-30 ; 2, 18-25. Dans le premier récit il est dit que « Dieu créa l'homme à son image, qu'il le créa mâle et femelle »; dans le second, l'auteur inspiré nous raconte la manière particulière dont Dieu créa la femme: « Dieu fit tomber un sommeil profond sur l'homme qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise, Yahweh Dieu forma une femme et il l'amena à l'homme. Et l'homme dit: « Celle-ci cette fois est os de mes os et chair de ma chair! Celle-ci sera appelée femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. »

damné à errer sur la terre, exprime au Créateur la crainte qu'il a d'être à son tour tué par les hommes⁵ : il y en avait donc alors et ils ne pouvaient être descendants d'Adam puisque le troisième fils du patriarche, Seth, n'était pas encore né; 3) le même récit biblique nous représente ensuite le fratricide fuyant avec sa femme devant la colère de Yahweh et se retirant dans une région à l'est de l'Eden⁶ : d'où venait cette femme et de qui pouvait-elle être la fille s'il n'y avait pas d'autres familles que celle d'Adam? 4) tout aussitôt après la naissance de son fils, Caïn s'empresse de construire une ville⁷ : pourquoi bâtir une cité quand il n'y a personne pour l'habiter? — La Bible enseigne donc clairement une double origine humaine. Elle suppose, avant l'apparition d'Adam, l'existence de races étrangères considérablement développées et dont les sources remontent fort loin dans l'antiquité.⁸

Comme l'ont bien fait remarquer, et depuis toujours, tous les commentateurs, tant protestants que catholiques, ces arguments scripturaires reposent sur une fausse interprétation des textes sacrés. — Il est inexact de dire qu'il y a eu deux créations humaines et que l'Adam du deuxième chapitre de la Genèse est différent de l'homme dont nous parle le chapitre premier. Il ne s'agit pas de faits distincts, mais de deux récits du même fait. Une narration est générale, l'autre est détaillée, voilà tout. — Caïn exprimait sa crainte d'être tué, non par des étrangers, mais par ceux de sa génération, par ses frères ou les enfants de ceux-ci. Il pouvait

⁵ « Voici que vous me chassez aujourd'hui de cette terre, et je serai caché loin de votre face; je serai errant et fugitif sur la terre, et quiconque me trouvera me tuera. » Yahweh lui dit : « Eh bien si quelqu'un tue Caïn, Caïn sera vengé sept fois. » Et Yahweh mit un signe sur Caïn, afin que quiconque le rencontrerait ne le tuât pas » (Gen. 4, 14-15).

⁶ « Puis Caïn s'éloigna de devant Yahweh, et il habita dans le pays de Nod, à l'orient d'Eden. Caïn connut sa femme; elle conçut et enfanta Hénoch » (Gen. 4, 16-17).

⁷ « Et il (Caïn) se mit à bâtir une ville qu'il appela Hénoch, du nom de son fils » (Gen. 4, 17).

⁸ Isaac de La Peyrère (1594-1676) est l'inventeur du système préadamite. Il le défendit dans son ouvrage: *Systema theologica ex Præadamitarum hypothesi, Pars Prima*, 1655. Des critiques, aux Etats-Unis, qui ne pensaient pas pouvoir réfuter autrement les attaques des paléontologistes incrédules contre la chronologie biblique, ont accepté la théorie de La Peyrère. L'Écriture ne racontant, disaient-ils, que les faits de la postérité d'Adam, non ceux de l'humanité entière, nous sommes plus libres de concéder aux savants tout le temps qu'ils exigent pour l'évolution des races humaines et l'explication de la très haute antiquité de l'Égypte, de la Chaldée et de la Chine. Cf. A. Winchel, *Præadamites, or a Demonstration of the Existence of Men before Adam*, 2nd ed., Chicago 1880.

tout attendre d'eux. Plusieurs ne manqueraient pas de redouter le fratricide et, crainte de subir le sort d'Abel, chercheraient à se défaire de lui. — Quant à la femme de Caïn, tous les interprètes s'accordent pour dire qu'elle était la propre sœur du meurtrier. Les enfants d'Adam et d'Eve se marièrent entre eux. Pas n'est besoin de recourir à des alliances étrangères pour expliquer la propagation du genre humain. — Enfin, la cité bâtie par Caïn n'est pas à proprement parler une « ville », mais, comme le permet le mot hébreu עִיר, « un lieu où l'on est à l'abri ». ⁹

Les darwinistes contestent eux aussi, mais pour d'autres raisons, l'unité du genre humain. Selon Darwin, l'homme ne serait pas sorti immédiatement des mains du Créateur, mais de l'animal qui ressemble le plus à l'homme, l'orang-outang. En d'autres termes, nous ne serions que des singes perfectionnés! . . . Et pourquoi pas? . . . Ne vaut-il pas mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré? . . . Tous les êtres, en vertu de la grande loi de l'évolution et du transformisme, tendent à améliorer, non seulement leur sort, mais aussi leur espèce.

Plusieurs principes dirigent ces transformations successives. On remarque d'abord celui de la grande *variabilité des individus*: il n'en est pas deux de parfaitement semblables; et, dans le même sujet, que de perpétuels changements, que de modifications considérables! Puis, vient celui de l'*hérédité* en vertu duquel les parents transmettent aux leurs les caractères particuliers qui leur sont propres. Les *influences du milieu* exercent à leur tour une profonde empreinte sur les êtres. Que le milieu soit défavorable, l'individu s'amointrit et meurt. Qu'il soit au contraire excellent, on le voit alors progresser, grandir, se transformer. Et dans ce progrès constant, il faut compter avec la *sélection naturelle*. Les types forts écrasent les faibles. La concurrence vitale, ou la lutte pour l'existence, élimine les rachitiques et les autres malades. Ne demeurent que les individus capables d'améliorer l'espèce. Enfin, on ne saurait oublier dans cette évolution générale de tous les êtres les grands phénomènes de la *corrélation* des membres d'un même organisme animal et la facilité d'*adaptation* au milieu dans lequel ils sont placés. Toutes les parties de

⁹ Cf. E. F. Leopold, *Lexicon hebraicum et chaldaicum in libros Veteris Testamenti*, Lipsiæ 1920.

l'organisme animal sont si étroitement liées et en une telle dépendance mutuelle que le changement de l'une amène la modification de l'autre. D'ailleurs, l'organisme lui-même s'adapte parfaitement au milieu dans lequel il doit agir. Des organes devenus inutiles font place à d'autres, créés de toutes pièces, pour ainsi dire, afin de faire face aux besoins nouveaux. Ainsi, en mettant en jeu tous les ressorts de la variabilité des types, de l'hérédité, des influences du milieu, de la sélection naturelle, de la corrélation et de l'adaptation, on verra peu à peu les individus d'une même espèce s'améliorer, les espèces elles-mêmes se transformer, les moins parfaites en parfaites, les naturelles en végétatives, les végétatives en sensibles, celles-ci en raisonnables, etc. Les animaux supérieurs procéderont des animaux inférieurs, l'homme descendra du singe! . . . Et, du reste, la paléontologie ne se charge-t-elle pas de justifier les principes du transformisme darwinien? N'a-t-on pas découvert des crânes humains fort anciens qui ont appartenu à des populations d'un type inférieur, tenant le milieu entre la forme humaine et les singes anthropoïdes? ¹⁰

Le darwinisme, on le voit, aboutit lui aussi par une autre voie à la négation de l'unité du genre humain. Sa théorie toutefois nous apparaît comme très mal établie. Il confond simplement variétés accidentelles et variétés substantielles, individus et espèces. Ces dernières sont immuables, les autres sont susceptibles de perfectionnement. On peut améliorer une race de chiens, mais on ne fera jamais qu'un chien devienne un singe, et qu'un singe, un homme. Le plus ne dérive pas du moins. Et l'expérience élémentaire et l'expérience scientifique la plus sévère s'élèvent contre les théories évolutionnistes absolues. La stabilité des espèces est un fait historique et paléontologique des mieux établis. « La nature n'est pas transformiste. » ¹¹

¹⁰ Le darwinisme, inventé par Charles Darwin (1808-1882), plus connu aujourd'hui sous les noms d'évolutionnisme et de transformisme, est malheureusement très répandu dans la littérature dite « scientifique ». On le retrouve aussi dans des manuels de classe des écoles normales et secondaires, dans des articles de journaux et de revues, etc. Cent fois réfuté, cent fois abattu, il se relève toujours, trompe toutes les vigilances, passe à travers tous les réseaux. La mauvaise foi seule peut maintenir une erreur aussi grossière dans le monde intellectuel moderne.

¹¹ Pour une réfutation plus complète de l'erreur darwiniste, voir Vigouroux, *Manuel Biblique, Ancien Testament*, 12e éd., tome Ier, Paris 1905, p. 541-549; 577-582; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e éd., tome III, p. 266-436; A. Bea, *Institutiones Biblicæ*, vol. II, *De Libris Veteris Testamenti*. I. *De Pentateucho*, ed. 2a, Romæ 1933, p. 154-155. Dans l'ouvrage du P. Bea, on trouvera la liste des principaux auteurs catholiques des derniers temps qui ont étudié cette question épineuse et lui ont donné la solution qu'elle méritait.

Un troisième système s'attaque au dogme de l'unité du genre humain: le polygénisme. Il ne nie pas le fait de la création, mais il enseigne que les hommes ont été créés soit par familles, soit par nations ou espèces. On ne pourra jamais, dit-il, réduire le nègre au blanc, le jaune au brun. Indo-Européens et Sémites, Ethiopiens et Chinois, Tartares et Américains, Esquimaux et Hottentots, Cafres et Australiens sont des espèces trop différentes pour qu'on puisse leur assigner une origine commune et une ascendance unique. La couleur de la peau, la capacité de l'enveloppe osseuse du cerveau, le cerveau lui-même, la variété des crânes, la diversité de l'angle facial, d'une part; d'immense variété de langues, de mœurs, de coutumes, d'usages, de traditions et de lois, d'autre part, sont autant de traits spécifiques irréductibles qui annoncent des souches humaines diverses, indépendantes les unes des autres.¹²

Le tort des polygénistes — on s'en est rendu compte par le seul exposé du système — est de confondre *racés* et *espèces*. Il existe des races humaines, nullement des espèces humaines. En d'autres termes, on peut remarquer entre les hommes des différences accidentelles, mais non essentielles. Et ces différences accidentelles sont la conséquence, non pas de diverses créations, mais de multiples influences: celles du milieu, du climat, de la civilisation, du genre de vie, etc. « L'homme, blanc en Europe, noir en Afrique, jaune en Asie et rouge en Amérique, n'est que le même homme teint de la couleur du climat », a dit Buffon. Les savants multiplient les exemples de ces transformations du type humain, de ces assimilations et de ces adaptations physiques qui changent un individu en un temps relativement court et lui font prendre les qualités propres d'une race et d'un pays. La création du type *yankee* vaut à elle seule une démonstration. — L'argument tiré de la multiplicité des langues, des coutumes, des traditions, etc., ne convainc personne. On ne peut prouver l'irréductibilité radicale des diverses classes de langues. Fût-elle établie

¹² Les polygénistes, pour la plupart, sont d'origine américaine. L'antipathie profonde du peuple *yankee* pour la race nègre explique sans doute la faveur que cette théorie étrange a obtenue de l'autre côté du quarante-cinquième. Ils s'accordent bien sur l'existence d'espèces primitives, non sur leur nombre. Tandis que les uns se contentent de trente-deux familles spécifiques, d'autres portent leur nombre jusqu'à soixante-cinq, et même au delà. Knox ira jusqu'à croire que les hommes ont été créés par nations. Pour une plus ample exposition et réfutation de ce système, voir Vigouroux, *Manuel Biblique, Ancien Testament*, 12e éd., tome Ier, Paris 1905, p. 585-615; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e éd., tome IV, p. 1-119.

avec évidence, on n'en saurait rien déduire contre l'unité de l'espèce humaine. La multiplicité du langage peut provenir soit de diverses révélations (plusieurs soutiennent que le langage a dû être révélé aux premiers hommes), soit de la confusion des langues à laquelle la Bible fait allusion,¹³ soit d'autres causes historiques ou naturelles qui nous échappent. D'ailleurs, combien de transformations linguistiques connues, seulement depuis deux mille ans! Décidément, la philologie ne nous apprend rien sur la division primitive du genre humain.

Préadamites, darwinistes et polygénistes ne peuvent donc apporter aucun argument sérieux contre l'unité de notre espèce. Bible et science sont d'accord contre eux. Et le concile de Trente sanctionne de son autorité suprême et infaillible leurs mutuelles déclarations. « Tous les hommes, issus d'Adam et d'Eve, naissent privés de la grâce, dit-il dans ses définitions solennelles, et aucune famille humaine n'a échappé à ce péché d'origine. »¹⁴ C'est nous obliger implicitement à reconnaître Adam comme le père de tous les hommes.

Nous avons tenu à bien établir, dès le début de notre étude, cette doctrine de l'unité de l'espèce humaine. Qui la mettrait en doute renierait la foi, la raison, l'histoire, la science et tout fondement démonstratif sérieux.

Mais, si la vérité nous force à reconnaître en Adam le père unique de l'humanité, nous contraint-elle avec la même rigueur, nous contraint-elle même de quelque façon, à soutenir que tous les hommes actuels sont issus de Noé? . . . Bref, sommes-nous tous de descendance, non seulement adamique, mais aussi noachide? . . . Serait-il téméraire de penser que des groupements ethnologiques et des familles de peuples auraient échappé au déluge biblique parce qu'éloignés du centre de l'humanité ou étrangers aux races providentiellement élues pour maintenir intact le dépôt sacré de la Révélation? . . . Pourrait-on restreindre à ces dernières

¹³ « Et Yahweh dit: « Voici, ils sont un même peuple et ils ont pour eux tous une même langue. . . Allons, descendons, et là même confondons leur langage, de sorte qu'ils n'entendent plus le langage les uns des autres. » C'est ainsi que Yahweh les dispersa de là sur la face de toute la terre. . . C'est pourquoi on lui donna le nom de Babel, car c'est de là que Yahweh confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que Yahweh les a dispersés sur la face de toute la terre » (Gen. 11, 6-9).

¹⁴ Concilium Tridentinum, sess. V, c. 1-3.

l'étendue du cataclysme diluvien? . . . Question très importante assurément et qu'il convient d'étudier avec la plus sérieuse attention.

* * *

L'universalité du déluge biblique a été comprise de trois manières par les exégètes catholiques: universalité géographique et zoologique, universalité anthropologique, universalité séthite ou du moins humainement restreinte.

Pour les uns, ¹⁵ la catastrophe fut strictement mondiale. Les eaux recouvrirent vraiment notre planète entière, terres et océans, nouveaux et anciens continents. Les réfugiés de l'arche exceptés, tous les animaux et tous les hommes périrent. Ces exégètes prennent au pied de la lettre les mots du texte sacré: « Les eaux, ayant grossi de plus en plus, couvrirent toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel tout entier. Les eaux s'élevèrent de quinze coudées au-dessus des montagnes qu'elles recouvraient. *Toute chair* qui se meut sur la terre périt: oiseaux, animaux domestiques, bêtes sauvages, tout ce qui rampe sur la terre, ainsi que tous les hommes. De tout ce qui existe sur la terre sèche, tout ce qui a vie dans les narines mourut. Tout être qui se trouve sur la surface du sol fut détruit, depuis l'homme jusqu'à l'animal domestique, jusqu'aux reptiles et aux oiseaux du ciel; ils furent exterminés de la terre, et il ne resta que Noé et ce qui était avec lui dans l'arche. » ¹⁶

Outre les termes employés par Moïse et qui ne semblent pas souffrir de restriction dans leur portée, les partisans d'un déluge mondial invoquent comme deuxième argument l'universalité des traditions populaires. Chez tous les peuples, même les plus incultes et les plus éloignés

¹⁵ Presque tous les interprètes anciens acceptent sans hésitation l'universalité géographique du déluge. Quelques rares auteurs (Kaulen, Trissl, Ubald, Lamy) ont aussi soutenu cette opinion dans des temps plus rapprochés. Elle ne trouve plus aujourd'hui un seul défenseur autorisé. Semblable revirement n'a rien qui doive nous surprendre. Les anciens, particulièrement les Pères, n'avaient point, sur la nature et les dimensions de notre planète, les connaissances que nous possédons. Cette question de la plus ou moins grande étendue du déluge ne se posait guère pour eux. Voilà pourquoi aucun d'entre eux n'en traite vraiment *ex professo*.

¹⁶ Genèse 7, 19-23.

des régions du centre de l'humanité, on retrouve la croyance au déluge. Sans doute les déformations du fait primitif sont parfois considérables, mais la substance n'en demeure pas moins tangible aux observateurs les mieux avertis. Cette croyance universelle ne peut avoir d'autres fondements qu'un déluge strictement géographique et zoologique. ¹⁷

La géologie semble bien confirmer pour sa part l'existence d'une inondation générale. On remarque, sur presque tous les points du globe, la présence, entre les terrains tertiaires et les terrains actuels, d'une couche singulière, formée d'argile, de gravier, de sable, de cailloux roulés, à laquelle les géologues ont donné avec raison le nom caractéristique de *diluvium*. Les sédiments considérables rencontrés dans cette tranche du sol ne peuvent provenir que de l'inondation biblique. Sont encore témoins géologiques de première valeur ces multitudes de *blocs erratiques* transportés, de leur pays d'origine, dans des régions souvent lointaines et fort élevées. On les rencontre partout, non seulement dans les vallées, mais aussi sur les hauteurs de l'Himalaya, du Liban, des Alpes et des Rocheuses. Des îles, considérablement éloignées, la Nouvelle-Zélande par exemple, nous en offrent des spécimens remarquables. Seul un déluge mondial peut rendre compte de ces transports et de ces déplacements si variés et si universels.

Enfin la paléontologie elle-même peut être appelée à comparaître avec avantage. N'a-t-on pas retrouvé, sur presque tous les points du globe, l'Amérique non exceptée, des cavernes à ossements dans lesquelles sont accumulés pêle-mêle des débris de squelettes d'hommes et d'animaux, débris fort anciens et qui remontent certainement aux époques du déluge noachide?

L'hypothèse d'un déluge strictement mondial repose donc, disent ses partisans, sur des données bibliques, traditionnelles et scientifiques

¹⁷ Cf. Zschokke-Döller, *Historia Sacra Veteris Testamenti*, ed. 7a, Lipsiæ 1920, p. 47-48. En ce qui concerne les traditions des Indiens de la partie septentrionale du Canada, les Oblats de Marie Immaculée, missionnaires attirés de ces peuplades depuis près de cent ans, peuvent rendre un témoignage des plus concluants. Ils ont découvert, dans les légendes de chaque tribu, ou à peu près, les traditions primitives les plus importantes: création du monde et de l'homme, existence des anges, chute des anges et des hommes, inondation diluvienne, etc. Cf. Petitot, *Étude sur la nation montagnaise*, dans les *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, tome 9 (1870), p. 273-275; A.-G. Morice, o. m. i., *Disparus et Survivants*, Winni-peg 1928, p. 147-148.

sérieuses. C'est ce qui explique la faveur universelle dont elle a joui dans le cours des âges.¹⁸

D'autres exégètes¹⁹ restreignent l'extension du fléau diluvien au seul *monde habité*, c'est-à-dire qu'ils soustraient pratiquement l'Europe et l'Afrique, certainement l'Amérique, l'Océanie et une bonne partie de l'Asie orientale aux influences du cataclysme. L'humanité entière, établie alors très probablement dans les seules régions de l'Asie occidentale, aurait été engloutie, hors Noé et les siens, dans les flots diluviens.

En faveur de cette thèse de l'universalité anthropologique seulement, deux séries de motifs sont ordinairement allégués. D'une part, la thèse de l'universalité géographique et zoologique est insoutenable parce qu'elle multiplie les miracles sans raisons suffisantes, exagère la teneur des textes bibliques et traditionnels et ne peut produire d'arguments scientifiques véritables; d'autre part, celle de l'universalité anthropologique restreinte répugne puisqu'elle contredit formellement l'Écriture et la tradition. Saint Pierre dit expressément que le nombre des personnes sauvées du déluge fut de huit.²⁰ L'enseignement unanime des Pères et des théologiens interprète les paroles de l'apôtre strictement, en ce sens que huit personnes seulement, Noé, sa femme, ses trois fils et leurs fem-

¹⁸ Des fouilles pratiquées dans la Chaldée et la Mésopotamie révéleraient, d'après quelques-uns, l'existence du déluge biblique. Ainsi, à Ur (Chaldée), on aurait découvert, entre des stratifications anciennes et d'autres plus récentes, un résidu d'alluvion de trois mètres d'épaisseur qui aurait été déposé vers l'an 3800 avant Jésus-Christ. Dans la ville de Kish, pas moins de trois couches dites « diluviennes » auraient été mises à jour. — Ces preuves ne sont pas concluantes. Le second cas prouve trop, le premier pas assez. Kish présente trois dépôts d'alluvion : lequel attribuer à la catastrophe biblique ? Ur n'est recouvert qu'en partie par une couche diluvienne, et des villes avoisinantes n'en manifestent aucune trace. Or le déluge, d'après l'hypothèse, a certainement été universel dans ces régions : comment expliquer l'absence de dépôts d'alluvion en plusieurs endroits ?

Pour un plus complet examen de ces déluges chaldéens, cf. C. L. Woolley, *The Excavations at Ur and the Sacred Records*, London 1929; *Ur und die Sint-Flut*, Leipzig 1930; P. Dhorme, *Le déluge babylonien*, dans la *Revue Biblique*, 39 (1930), p. 481-484; *Biblica*, 10 (1929), p. 256, 360.

¹⁹ La grande majorité, incontestablement, des commentateurs modernes : Brucker, Filion, Hetzenauer, Hoberg, Mangenot, Ruffini, M. Sales, Vigouroux, Bea, Lusseau-Collomb, etc.

²⁰ « C'est aussi dans cet esprit qu'il (le Christ) est allé prêcher aux esprits en prison, rebelles autrefois, lorsqu'aux jours de Noé la longanimité de Dieu temporisait, pendant que se construisait l'arche, dans laquelle un petit nombre, savoir huit personnes, furent sauvées à travers l'eau » (1re épître de saint Pierre 3, 19-20). « S'il (Dieu) n'a pas épargné l'ancien monde, mais en préservant Noé, lui huitième, comme prédicateur de la justice, lorsqu'il fit venir le déluge sur un monde d'impies »... (2e épître de saint Pierre 2, 5).

mes, ont échappé aux eaux du déluge. L'arche, dans leur pensée, est la figure de l'Eglise. Hors de l'arche point de salut, hors de l'Eglise point de salut! . . . Le second axiome vaut pour tous les hommes, le premier également. Mus fortement par de si graves raisons, des théologiens n'ont pas craint de proclamer *vérité de foi divine* l'universalité anthropologique du déluge mosaïque.²¹

Plusieurs exégètes modernes,²² et leur nombre semble s'accroître de jour en jour, croient pouvoir admettre que tous les hommes ne périrent point dans les eaux du déluge et que des races entières, celles surtout qui n'avaient point charge du dépôt de la Révélation et que des desseins providentiels avaient poussées dans des régions extrêmes, échappèrent à la catastrophe biblique.

A l'appui de ce sentiment, ils remarquent tout d'abord que l'unité d'interprétation exige que les mots d'un même texte et contexte soient pris dans un sens identique. Ainsi les expressions *toute la terre* et *tous les hommes* doivent comporter, en vertu de ce principe élémentaire de saine exégèse, le même degré d'universalité. Si, dans la première, le mot *toute* ne peut et ne doit s'entendre que d'une partie du globe, le mot *tous*, dans la seconde, ne peut et ne doit aussi s'entendre que d'une partie de l'humanité. Impossible pour les tenants de l'universalité anthropologique d'échapper à cet argument biblique *ad hominem!* . . .

Mais l'Ecriture nous fournit un autre argument décisif en faveur d'un déluge humainement restreint, celui que l'on découvre dans les procédés de l'auteur inspiré. La Bible n'a pas pour but de raconter l'histoire de toute l'humanité, mais seulement celle des héritiers de la promesse, des descendants de Seth, en l'occurrence. C'est d'eux seuls qu'il

²¹ P. Gonzalès-Arintero, *El Diluvio universal de la Biblia y de la Tradition por la Geologia y la Prehistoria*, 1892.

²² Schöbel, Omalius, D'Halloys, Belleynck, Delsaulx, Scholz, Güttler, Rohling, P. de Foville, I. D'Estienne, Cuvier, Motais, Schöpfer, Hummelauer, Schanz, Zschokke-Döller, Lesêtre, Heinisch, Ceuppens, etc. Ceux même qui ne croient pas pouvoir soutenir la thèse de l'universalité anthropologique restreinte concèdent cependant qu'elle n'est pas dépourvue de fondements sérieux. Nos manuels bibliques récents portent sur elle un jugement beaucoup moins absolu qu'autrefois. Le fait qu'elle ait eu des partisans dans les universités romaines, et même dans le sacré collège, n'a pas peu contribué à adoucir les rigueurs du sentiment exégétique catholique.

s'agit dans nos livres saints. Les descendants de Caïn, ceux des autres enfants d'Adam — et il y en eut beaucoup²³ — n'entrent pas en ligne de compte. Le récit biblique les ignore où n'en parle qu'accidentellement, quand, par exemple, un incident quelconque les relit pour un moment à la branche élue et affecte celle-ci. Le déluge n'a donc ravagé que la famille de Seth, il n'a puni que la postérité de ce patriarche, parce que seule cette postérité manquait gravement à son devoir d'état et menaçait de corrompre, par sa dissolution, le dépôt sacré de la Révélation.²⁴

D'autres raisons, moins fortes sans doute que celles que nous venons de signaler, mais d'une valeur incontestable tout de même, nous font soupçonner un déluge humainement restreint. Des allusions à l'existence de *Caïnites*, ou fils de Caïn, après le déluge,²⁵ des omissions bibliques dans les tables des peuples,²⁶ l'impossibilité morale d'expliquer la formation des races et des nations dans l'espace de temps inclus entre le déluge et l'apparition des grands patriarches, ou bien, inconvénient non moins grave, l'obligation de reculer outre mesure la date du

²³ « Les jours d'Adam, après qu'il eut engendré Seth, furent de huit cents ans. et il engendra des fils et des filles » (Gen. 5, 4). Que sont devenus ces autres enfants du premier homme? La Bible n'en fait plus mention. Ils durent pourtant avoir, eux aussi, leurs descendants, tout comme Caïn et Seth.

²⁴ C'est pour cette raison qu'on a appelé thèse de l'*universalité séthite* celle qui restreint l'universalité anthropologique du déluge. L'expression ne saurait toutefois plaire à tout le monde, puisque des exégètes ne craignent pas d'affirmer que même des groupements séthites, éloignés plus ou moins du centre de l'humanité, ont pu échapper au cataclysme. Pour eux, auraient péri, parmi les descendants de Seth, ceux à qui aurait été particulièrement confié le dépôt de la foi, et rien que ceux-là.

²⁵ Genèse 15, 19; Nombres 24, 21-22; Juges 4, 11. Dans ces divers textes bibliques, on est prié de noter que la Vulgate a traduit le mot hébreu *Caïnites* par *Cinéens*. Cette traduction défectueuse s'explique très bien. Pour saint Jérôme et ses contemporains, le déluge ayant été géographiquement universel, on ne pouvait, sans contradiction, parler de *Caïnites* après cette catastrophe. D'où nécessité de croire à une faute dans le texte sacré. On traduisit donc le mot hébreu par *Cinéens*, bien que les consonnes radicales fussent celles du nom du premier fils d'Adam, incontestablement. L'hypothèse, on le voit, supplantait les droits de la vérité.

²⁶ Genèse 10, 1-32. Les races noire, jaune et rouge ne sont pas représentées dans les tables des descendants de Sem, Cham et Japhet. A cela on répond que la Bible n'a pas l'intention de faire des généalogies complètes. Tout de même! . . . On n'oublie pas ainsi les trois quarts de l'humanité! . . . Dira-t-on que Moïse ne connaissait pas ces races? Mais, des représentants des races noires lui étaient certainement familiers, puisque les Hébreux, ses frères, eurent souvent des relations avec eux. Force est de conclure que la Bible ne veut énumérer que les descendants de Noé, non tous les peuples de l'humanité. Encore une fois elle ne s'occupe que des groupements qui ont charge du dépôt de la Révélation.

cataclysme afin d'obtenir le temps requis, ²⁷ l'absence de traditions diluviennes chez quelques peuples et l'imprécision de ces traditions à mesure qu'on s'éloigne du centre de l'humanité ²⁸ sont autant d'indices graves qui nous forcent à restreindre considérablement l'étendue de la catastrophe et à soustraire à sa mortelle influence une grande partie de l'humanité.

Trois opinions exégétiques sont donc en présence: universalité géographique et zoologique, universalité anthropologique, universalité séthite ou humainement restreinte. Laquelle choisir?

A noter, tout d'abord, que le magistère de l'Eglise ne s'est déclaré ni pour ni contre aucune de ces trois opinions. Et pour cause! . . . Aucun dogme catholique ne semble directement ou indirectement intéressé dans le problème de la plus ou moins grande étendue du déluge biblique. Que l'inondation gigantesque ait recouvert toute la terre ou seulement une partie, que tous les hommes, hors Noé et les siens, aient été engloutis dans les flots ou que des nations aient échappé à leur empire, notre credo, *ut sic*, demeure intact. On ne voit pas qu'un seul article soit affecté ou qu'un seul iota soit effacé. En tout cas, si la foi était intimement liée à ce problème, on ne pourrait s'expliquer la tolérance de l'Eglise, qui aurait dû, il semble, se prononcer et depuis longtemps. C'est ce qui nous porte à croire qu'elle ne se sent compromise par aucun des trois sentiments. Pour elle la chose vaut la peine d'être discutée. Comme dans toutes les questions douteuses, elle laisse à ses enfants la plus entière liberté. *In necessariis unitas, sed in dubiis libertas!* . . .

Puisqu'il en est ainsi, nous allons nous rabattre sur la valeur intrinsèque de chacune des trois opinions et sur les autorités qu'elles ont pu rallier à leur cause. Après un examen sérieux de toute la question, tant

²⁷ Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer exactement la durée du temps écoulé entre le déluge et l'apparition des grands patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Car il y a des omissions dans la chronologie biblique. Mais nous sommes portés à croire que la catastrophe ne doit pas être trop reculée dans le lointain des siècles. La Bible, tout en laissant de la marge, ne semble pas autoriser des vides trop considérables, des omissions trop étendues. Et alors comment trouver, dans la chronologie raisonnable qu'elle nous offre entre le déluge et les patriarches, le temps nécessaire pour permettre la formation des peuples étrangers aux Hébreux, surtout quand on songe que ces peuples sont déjà vieux lorsque apparaissent les patriarches?

²⁸ L'Arabie, l'Egypte et la Chine ne semblent pas avoir de traditions diluviennes. Fait très étonnant, surtout pour les deux premières, si voisines des régions primitives.

au point de vue historique qu'au point de vue objectif, nous croyons pouvoir démontrer les conclusions suivantes:

- 1) la thèse de l'universalité géographique et zoologique est indéfendable et doit être abandonnée;
- 2) la thèse de l'universalité anthropologique est plus communément reçue et plus sûre, bien qu'elle ne soit pas strictement obligatoire;
- 3) la thèse de l'universalité séthite ou, en tout cas, d'une universalité anthropologique restreinte est raisonnablement fondée et voit chaque jour grandir le nombre de ses partisans.

I

La thèse de l'universalité géographique et zoologique est indéfendable et doit être abandonnée.

Pour la maintenir, il faut d'abord recourir à une multiplication de miracles vraiment fantastique. — On doit exagérer ensuite la portée des textes bibliques et traditionnels. — Il est nécessaire enfin de faire appel à des arguments scientifiques de fortune ou de nulle valeur.

* * *

Multiplication de miracles vraiment fantastique. — Ces prodiges sont nécessaires: 1) pour obtenir la quantité incroyable d'eau exigée par une telle inondation; 2) pour la disparition de cette masse liquide; 3) pour la conservation des espèces animales.

Premièrement, où prendre l'eau nécessaire à un tel déluge?... Laissons parler les mathématiques: pour une fois au moins les chiffres seront éloquents. Si le fléau diluvien fut strictement mondial, il a fallu autour du globe une masse liquide de près de 9.000 mètres d'épaisseur (27.000 pieds de notre mesure). En d'autres termes, sur une surface de plus de 510.064.472 kilomètres carrés (surface approximative de notre planète) serait déposé le joli fardeau de 4.582.068.190 kilomètres cubes d'eau. Donc, pour noyer à demeure les hauteurs du superbe Himalaya (8.840 m.) — le kilomètre cube représentant un milliard de mètres

cubes, — il fallait un volume d'eau qui s'éleva à plus de quatre mille milliards de millions de mètres cubes, soit 4.582 suivis de quinze zéros.²⁹ Chiffres fantastiques qui écrasent l'imagination!

Mais, où trouver, encore une fois, une masse liquide aussi considérable? Dans les pluies torrentielles?... Prenons les plus violentes jamais enregistrées, décuplons leur quantité et supposons que de pareils torrents se précipitent sur terre pendant quarante jours et quarante nuits: à peine obtient-on une couche d'eau d'environ 800 mètres de hauteur. Or il en faut près de 9.000 mètres. Comment combler la marge? En *centuplant* l'abondance des plus fortes pluies?... Dans ce cas, ce ne serait plus une pluie, mais une sorte de rupture des barrages célestes: les eaux écraseraient les humains avant de les noyer, défonceraient tous les toits, celui de l'arche non excepté, détruiraient d'innombrables végétaux, etc. Et d'ailleurs, où s'alimenteraient pareil réservoir? Toute la vaporisation de l'atmosphère, toute l'eau des glaciers et des neiges éternelles n'y suffiraient point. À moins de supposer alors un retour aux premiers jours de la création, quand les eaux du ciel et de la terre n'étaient pas séparées!... *Heu me!* . . .

L'eau des pluies étant manifestement insuffisante, reste celle des mers. Le texte sacré, dit-on, autorise leur emploi: « Toutes les sources du grand abîme (l'océan) jaillirent et les écluses du ciel (les pluies) s'ouvrirent. »³⁰ Or, l'eau des mers couvre approximativement les trois quarts de la superficie de la terre et leur profondeur moyenne atteint 4.000 mètres. Quantité plus que suffisante pour submerger toutes les hauteurs, même celles de l'Himalaya.

Soit! L'eau des mers suffit à noyer *toutes les terres*, mais non pas *toute la terre*. La thèse veut que le déluge soit strictement mondial. Or, en se servant de l'eau des océans, on abandonne ce déluge *mondial* et on lui substitue un déluge *continental*. Ce n'est plus, en effet, toute la terre (continents et océans) qui se trouve submergée sous la masse diluvienne, mais seulement toutes les terres (c'est-à-dire, les continents et les îles).

²⁹ Cf. Motais, *Le déluge biblique*, Paris 1885, p. 32-33. Nous n'avons point vérifié nous-même chacun des chiffres fournis par cet auteur, mais puisque ses calculs sont reproduits sans aucune correction par la plupart des commentateurs, il y a tout lieu de croire qu'ils sont parfaitement exacts.

³⁰ Genèse 7, 11.

Qu'on ne nous parle donc plus d'un déluge géographiquement universel! Un quart seulement de notre planète se trouve avoir été recouvert par les eaux du déluge.

Mais acceptons la modification de la thèse et supposons pour un instant que l'inondation n'ait recouvert que les continents et les îles. Nous quittons Charybde pour Scylla! . . . Puisque l'eau des mers est mise à contribution, il faut donc vider ces dernières et projeter leurs masses liquides sur les terres qui les bordent. Quelle cause physique produira un phénomène aussi gigantesque? De brusques soulèvements de chaînes de montagnes en différentes régions?³¹ Un changement subit dans la direction de l'axe de la terre par rapport à l'écliptique?³² Des raz de marée formidables? On conçoit assez bien une secousse sismique violente vidant en quelques minutes un mince détroit de Messine et projetant ses eaux épaisses sur les rives avoisinantes; mais comment imaginer, sans croire à une véritable fin du monde, une perturbation terrestre d'une violence telle qu'elle mettrait à sec le lit des océans et lancerait leurs flots immenses sur les continents et les archipels? Les hommes seraient morts de frayeur sur le coup et la noyade générale eût été inutile. La géologie, pour sa part, ne découvre aucune trace d'un cataclysme semblable. Ses investigations démontrent que nos continents et nos chaînes de montagnes sont l'œuvre de millions d'années. Leurs origines se perdent dans les périodes antérieures aux âges quaternaires, les seuls auxquels peut appartenir notre déluge. La Bible ne s'accommode guère non plus de manifestations aussi violentes. Elle nous offre en spectacle, non des raz de marée ou des soulèvements brusques de chaînes de montagnes, mais une inondation lente et progressive qui prend quarante jours et quarante nuits à atteindre son niveau supérieur et dont les eaux décroissantes couvrent ensuite le sol près d'une année durant.

Une autre absurdité, non moins flagrante, saute tout de suite aux yeux de quiconque examine avec soin l'hypothèse de l'utilisation de l'eau des mers, c'est la violation de la loi de gravité. En effet, puisque les

³¹ D'aucuns (tel Beudant, *Minéralogie et Géologie*, 13e édition, p. 331) font appel au soulèvement des Andes; d'autres (tel Lambert, *Le déluge mosaïque*, p. 482) recourent à des soulèvements simultanés dans tous les pays du globe à la fois.

³² L'abbé Moigno défendit cette hypothèse dans une lettre qu'il adressait à l'abbé Motais et que celui-ci publia dans son ouvrage intitulé: *Le déluge biblique*, p. 26.

flots de l'océan sont mis à contribution pour noyer les continents, il faut qu'ils quittent leur lit naturel, montent sur les terres et s'élèvent en colonnes monumentales de 9.000 mètres de hauteur. Il faut de plus les maintenir dans cette position verticale pendant des semaines et des mois, malgré la tendance innée qu'ils éprouvent à recouvrer leur équilibre et leur milieu propre. C'est un peu fort!

Pour parer à cette étrange aberration, les partisans d'un déluge universel recourent à l'hypothèse d'une inondation *successive*. Il n'est pas nécessaire que la pluie soit tombée en même temps sur tous les points du globe, que l'Amérique ait été recouverte d'eau le même jour que l'Europe et l'Asie. Il suffit que les eaux se soient promenées sur tous les continents, qu'elles aient passé de l'un à l'autre et qu'ainsi tous les hommes et tous les animaux aient été engloutis dans leurs masses. La Bible suppose que l'inondation a été successive puisqu'elle nous rapporte que « les eaux se retirèrent de dessus la terre, *allant et revenant*, et qu'elles s'abaissèrent au bout de cent cinquante jours ». ³³ Donc le déluge demeure vraiment universel géographiquement, bien qu'il ne soit pas géographiquement simultané. ³⁴

On voudrait l'admettre si de graves inconvénients ne se manifestaient tout aussitôt. Et d'abord, qui va mettre en mouvement cette vague colossale? A quelle cause naturelle recourir? Aux raz de marée? Aux soulèvements des chaînes de montagnes? Au déplacement de l'axe de la terre? Toute la gamme des invraisemblances géologiques doit être jouée de nouveau. Qui ne voit du reste qu'une semblable hypothèse est un misérable aveu d'impuissance, un recul forcé en face d'objections trop redoutables. On ébranle du coup les deux plus solides piliers de la théorie universaliste: l'Écriture et la tradition. L'une et l'autre reconnaissent la simultanéité de l'inondation. ³⁵

Les partisans de la thèse d'un déluge géographiquement universel ne peuvent trouver l'eau nécessaire pour noyer toute la planète. Même

³³ Genèse 8, 3.

³⁴ *La Controverse*, septembre 1883, p. 331.

³⁵ La Bible affirme que les eaux grossirent et s'élevèrent pendant quarante jours (Gen. 7, 17-18), qu'elles furent hautes sur la terre pendant cent cinquante jours (Gen. 7, 24), qu'elles s'abaissèrent et se retirèrent lentement après ces cent cinquante jours et que la terre ne fut sèche que plusieurs mois après (Gen. 8, 3-14). Cette manière de parler exclut évidemment une inondation successive, de contrée en contrée.

s'ils la trouvaient, il resterait encore à expliquer comment cette masse de 9.000 mètres d'épaisseur a pu disparaître en moins d'un an. Deux hypothèses seulement sont possibles: la disparition par *évaporation* et la disparition par *absorption*.

La première est inconcevable. Il aurait fallu une chaleur d'une intensité telle que pas un des réfugiés de l'arche n'aurait pu survivre. Quand on songe aux brûlantes ardeurs qui règnent de juin à octobre sur les bords de la mer Morte et que, malgré cette température torride, le niveau du lac Asphaltite ne baisse que d'une vingtaine de pieds au plus, on trouve absolument impossible la disparition complète, en un an, d'une couche d'eau aussi considérable que celle exigée par un déluge mondial. D'ailleurs, on doit tenir pour absolument vrai qu'une inondation semblable, non seulement ne ferait pas monter la température, mais la ferait baisser démesurément, glacerait l'univers à jamais. La terre serait encore submergée de nos jours!

La disparition par évaporation étant impossible, reste la disparition par absorption. Est-elle possible? Il ne faut pas oublier, dit-on, que les plus hautes montagnes du monde ne font sur la surface du globe que l'effet des rugosités sur la pelure d'une orange et que la couche d'eau qui recouvrirait même ces montagnes serait presque invisible. Dans ce cas il n'y a pas plus de difficulté pour la terre à absorber les eaux diluviennes qu'il y en a pour une orange à absorber la mince couche d'eau qui l'entourerait. D'accord! . . . Tout de même, la terre n'est pas une orange! . . . On soupçonne, par la présence des volcans, des sources d'eau chaude et d'autres phénomènes du genre, que le centre de notre planète est en fusion ardente et que sous une croûte relativement mince bout une lave épaisse et impatiente. La puissance d'absorption de la terre est donc plus limitée qu'on ne le pense, trop limitée en tout cas pour faire disparaître une couche d'eau de 9.000 mètres d'épaisseur en un an. Et a-t-on songé aux désastres géologiques qui se produiraient quand ces masses d'eau pénétreraient dans le foyer intense du centre de la terre par les voies des cratères, des fissures, etc. On assisterait vraisemblablement à des soulèvements gigantesques, à des ruptures considérables de la croûte du globe, à des transformations qui manifesteraient beaucoup plus la fin que le commencement d'un monde. Bref, pour expliquer la disparition

des eaux diluviennes, comme pour expliquer leur présence d'ailleurs, il ne reste aux partisans de la thèse universaliste absolue que la puissance divine et le miracle. Miracles continuels, et quels miracles! . . .

Mais venons à un autre problème, angoissant pour les théoriciens d'un déluge géographiquement mondial, celui de la conservation des espèces.

A première vue, on ne voit pas pourquoi les poissons s'inquiéteraient d'une inondation générale. Et pourtant! . . . Ou bien le déluge a été causé par le mélange des eaux des mers et celles des pluies torrentielles (des eaux salées et des eaux douces), ou bien par les seules averses du ciel (eaux douces seulement). Dans le premier cas ce mélange ne pouvait convenir ni aux espèces de poissons vivant dans les eaux salées, ni à celles vivant dans les eaux non salines. Pour les unes la soupe était trop douce, pour les autres, elle était trop salée! . . . Dans le second cas on pourrait croire que les difficultés sont inexistantes puisque les eaux salées, étant plus pesantes que les eaux douces, occuperaient nécessairement les couches inférieures de la masse liquide. Chaque espèce de poissons trouverait donc le milieu qui lui convient. Mais voici un autre embarras. On sait que les espèces aquatiques sont organisées pour vivre sous des pressions constantes, aux limites assez restreintes. Or, que seraient devenus tous les poissons sous une pression additionnelle de 8 à 9.000 mètres d'eau sur chaque pouce de leur domaine. Les poissons d'eau douce auraient pu s'élever avec le niveau des eaux, mais les poissons des mers? . . . Ils ne sauraient sortir des couches d'eau salée sans mourir, ni y rester sans être écrasés sous une pression intolérable.

Voilà pour les poissons! Et qu'advint-il des animaux terrestres?... La Bible nous décrit ainsi leur conservation: « De tous les animaux purs, dit Dieu à Noé, tu en prendras avec toi sept paires, des mâles et leurs femelles, et de tous les animaux qui ne sont pas purs, tu en prendras deux paires, des mâles et leurs femelles; sept paires aussi des oiseaux du ciel, des mâles et leurs femelles, pour conserver en vie leur race sur la face de toute la terre. »³⁶ C'est clair. Mais voici qui l'est moins. Si le déluge

³⁶ Genèse 7, 2-3.

fut géographiquement universel, il faut de toute nécessité admettre l'entrée dans l'arche de sept paires de chaque espèce d'animaux purs et de deux paires de chaque espèce d'animaux impurs, qui vivent sur notre planète. Or, les savants du jour prétendent qu'il existe actuellement au moins dix mille espèces d'animaux terrestres, et la liste n'est pas encore terminée.³⁷ En multipliant chaque couple d'animaux purs par sept et chaque couple d'animaux impurs par deux, on arrive au chiffre effarant d'au moins quarante mille individus. Fameuse cargaison pour l'arche de Noé! Les difficultés apparaissent tout de suite. 1) *Les dimensions de l'arche.*—Il faudrait lui donner dix fois au moins les proportions de la Normandie. D'après les descriptions que nous en fait l'écrivain sacré cependant, elle n'aurait pas dépassé en longueur, hauteur et largeur les dimensions d'un cargo ordinaire.³⁸ 2) *Le rassemblement des animaux.*—Comment réunir en un même point du globe sa faune entière? Dans nos jardins zoologiques modernes, on parvient, non sans difficulté, à grouper des animaux de climats et de régions bien variés. On s'ingénie pour donner à chaque espèce la condition de vie qu'elle exige. À noter toutefois qu'on ne réussit que pour les espèces les plus fortes et les moins récalcitrantes à l'adaptation. En tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que personne ne songerait de nos jours, malgré tous les perfectionnements de la technique moderne, à rassembler dix mille espèces d'animaux dans un bateau et ne s'engagerait à les conserver vivantes pendant une année.

³⁷ Holzammer prétend qu'il existe au moins treize mille espèces d'animaux terrestres, Schanz, plus de huit mille cinq cents. En prenant la moyenne, on obtient le chiffre approximativement exact de dix mille espèces. Et l'on ne mentionne point évidemment, dans cette énumération, les deux cent mille espèces d'insectes (Selbst 81) que la science croit avoir découvertes et classifiées. Voir Hetzenauer, *Commentarius in Librum Genesis*, Viennæ 1910, p. 168-169.

³⁸ On a écrit des in-folio sur les dimensions probables de l'arche de Noé. La difficulté provient de la nature de la coudée employée comme unité de mesure au temps du patriarche. On distingue en effet deux sortes de coudées: l'égyptienne ou mineure équivalant à 0.450m. (Benzinger 180, Kortleiner 259), ou à 0.484m. (Siegefried-Guthe), et la babylonienne ou majeure équivalant à 0.525m. (Kortleiner, Siegefried-Guthe), ou à 0.527m. (Benzinger). Cf. Hetzenauer, *Commentarius in Librum Genesis*, Viennæ 1910, p. 135. En résumé, quelle que soit l'unité de mesure adoptée, l'arche devait avoir à peu près 150 mètres de longueur, 25 de largeur et 15 de hauteur: ce qui lui donne les proportions d'un vaste cargo moderne. À noter toutefois que sa forme large et carrée lui permettait de porter une cargaison beaucoup plus considérable que celle d'un bateau de mêmes dimensions. On l'a écrit avec raison: «L'arche n'était pas faite pour naviguer, mais pour flotter.»

On a essayé à maintes reprises également de reconstituer, en miniature ou en dessin, cette singulière unité de marine; mais tous les essais n'ont point donné satisfaction, loin de là. Les divergences entre reconstructeurs démontrent à l'évidence que l'on poursuit une chimère.

On pourrait aussi se demander comment, en sept jours seulement—car la Bible n'en donne pas davantage, ³⁹ — tous les couples d'animaux purs et impurs des régions extrêmes de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie, ont-ils pu se rendre au lieu de l'arche, comment ceux de l'Amérique et des îles ont-ils traversé les mers, ou — si l'on répond que ces terres n'en possédaient pas encore — comment ceux qui les habitent aujourd'hui y sont-ils parvenus? ⁴⁰. . . 3) *L'approvisionnement*. — La cargaison des denrées va de pair avec celle des animaux. Elle dépasse considérablement même celle-ci. Et il faudra songer, non seulement à la quantité, mais aussi à la qualité, à la variété. Tels aliments pour les herbivores, tels autres pour les carnivores, nourriture rare et délicate pour quelques espèces, enfin aliments très souvent inconnus dans la région habitée par Noé. À moins de supposer, pour trancher le nœud gordien, que les carnivores firent maigre, ou encore que tous les animaux jeûnèrent... ⁴¹

4) *La prolifération*. — Problème embarrassant et ennuyeux au suprême degré. On sait que la plupart des espèces engendrent chaque année au moins. D'où nécessité de faire de la place aux nouveaux venus. Plusieurs exégètes ⁴² croient pouvoir tourner la difficulté en déclarant que tous les animaux, à l'exemple de Noé, gardèrent la continence. Mesure très radicale! 5) *La conservation*.—Les naturalistes les plus sérieux estiment que la chute de la pluie pendant quarante jours et quarante nuits sur toute la surface du globe à la fois aurait provoqué une telle baisse dans la température et la pression atmosphérique que pas un organisme vivant n'aurait pu survivre. En adoucissant la sévérité de leurs conclu-

³⁹ « Noé entra dans l'arche avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils pour échapper aux eaux du déluge. Des animaux purs et de ceux qui ne sont pas purs, des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol, chaque paire, mâle et femelle, vint vers Noé dans l'arche, comme Dieu l'avait ordonné à Noé. Et, au bout de sept jours, les eaux du déluge se répandirent sur la terre » (Gen. 7, 7-10).

⁴⁰ Au sujet du voyage des animaux vers l'arche de Noé, toutes les hypothèses imaginables ont été mises à contribution. D'aucuns supposent un instinct mystérieux chez les animaux, instinct presque surnaturel, qui les aurait poussés vers le lieu du rendez-vous général. D'autres, émus par les difficultés que vont rencontrer les espèces des continents lointains à franchir les mers ou les hautes chaînes de montagnes, recourent tout simplement au ministère des anges. La plupart se contentent de dire que si Dieu pouvait le faire, il n'y a point à s'inquiéter sur le *quomodo!*. . .

⁴¹ Cf. Aug., *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. XXVII, n. 5; PL 41 col. 476; Bonfr., *In Genes.*, p. 150; Pereira, *Hexameron*. Cette opinion semble même assez commune dans l'ancienne Ecole.

⁴² « Le sentiment commun de l'Ecole, c'est que les hommes et les animaux observèrent la continence tant que dura le déluge » (*La Controverse*, septembre 1883, p.311).

sions, il est légitime de croire que beaucoup, en effet, en auraient été considérablement affectés et que plusieurs animaux de l'arche auraient péri.

Comme on le voit la thèse de l'universalité géographique et zoologique du déluge doit, pour se maintenir, faire appel aux plus éclatants miracles: miracles pour obtenir l'eau nécessaire, miracles pour la faire disparaître, miracles pour conserver les espèces animales.⁴³ Tout est possible à Dieu, mais dans un événement de la Providence, on doit reconnaître non seulement sa puissance, mais aussi sa sagesse. Dans le déluge universel qu'on propose, le premier attribut divin paraît trop, le second, pas assez. Ce manque d'équilibre nous oblige à rejeter la thèse et à restreindre l'extension de la catastrophe.

* * *

Exagération dans l'interprétation des textes bibliques et traditionnels. — La Bible se montre-t-elle plus clémente pour les partisans d'une inondation strictement mondiale? À lire les textes sacrés, on le croirait, tant sont frappantes les formules employées: « J'exterminerai de dessus *la terre l'homme* que j'ai créé, dit Yahweh, depuis l'homme jusqu'aux animaux domestiques, aux reptiles et aux oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits. . . La fin de *toute chair* est venue devant moi, car la terre est pleine de violence à cause d'eux. Je vais les détruire ainsi que *la terre*. . . Et moi je vais faire venir le déluge, une *inondation de la terre*, pour détruire de dessous *le ciel toute chair* ayant en soi souffle de vie, tout ce qui est sur *la terre* périra. . . Les eaux couvrirent toutes les hautes montagnes qui sont sous *le ciel tout entier*. . . Tout être qui se trouve sur *la face du sol* fut détruit et *il ne resta que Noé et ce qui était avec lui dans l'arche.* »⁴⁴

Ne nous laissons pas émotionner par la sonorité et l'ampleur des formules. Trois facteurs entrent en jeu dans leur interprétation: le génie

⁴³ Motais (*Le déluge biblique*, p. 210-214) donne, dans un ensemble très révélateur, l'énumération complète de tous les miracles que les partisans d'un déluge géographiquement universel reconnaissent comme nécessaires pour expliquer sa réalisation. Il en compte au moins vingt-six! . . . Et quels miracles! . . . La fin du monde n'en connaîtra pas de plus gigantesques! . . .

⁴⁴ Genèse 6, 7, 13, 17; 7, 19, 23.

de tout langage humain, celui du langage sémitique en particulier, le parallélisme scripturaire.

Dans tout langage on reconnaît comme parfaitement légitime l'usage de l'hyperbole, cette figure de rhétorique qui consiste à exagérer un peu les faits afin de frapper davantage les esprits. Un homme de haute taille devient un géant, celui de taille petite, un nain ou un pygmée. Un incendie de quelques constructions tourne facilement en conflagration, la mort d'un homme public, en catastrophe nationale. On pourrait multiplier les exemples. Personne n'est trompé par l'ampleur des expressions et n'accuse ceux qui les utilisent du péché de mensonge.

Le génie sémitique, pour sa part, s'accommode très bien de ce procédé. Parmi toutes les littératures existantes, bien peu recourent aussi fréquemment à l'hyperbole que la sémitique. Les généralisations sont à l'honneur. Un conquérant ninivite—c'est entendu—écrase et anéantit toujours *tous ses ennemis*; et cependant, il en reste, puisque de nouvelles et aussi fortes expéditions sont encore exigées pour les réduire à la simple obéissance. *Tous les peuples de la terre* lui offrent des tributs et reconnaissent son autorité; en réalité, plusieurs manquent à l'appel. Un carnage complet signifie une destruction partielle, un immense butin, quelques dépouilles, etc.

L'écrivain inspiré, pour sa part, montre souvent qu'il est de bonne race sémitique. C'est ainsi que la famine au temps de Jacob s'étendait à *tout l'univers*, qu'elle croissait chaque jour par *toute la terre*, que les habitants de *toute la terre* venaient s'approvisionner en Egypte.⁴⁵ Quand les Israélites entrent en Palestine, non seulement tous les Cananéens tremblent d'effroi, mais encore *tous les peuples, vivant sous la calotte des cieux*.⁴⁶ Salomon est un roi si extraordinaire que *toute la terre* désire voir son visage.⁴⁷ Et les prophètes poussent encore plus loin les limites des expressions hyperboliques. Jérusalem désolée, c'est le monde en ruine: « J'ai regardé *la terre*, elle était vide ; j'ai vu *les montagnes*, elles étaient ébranlées, *toutes les collines* étaient dans l'agitation; j'ai regardé encore, *pas un homme* ne restait, *pas un oiseau* dans les cieux; j'ai regar-

⁴⁵ Genèse 41, 54. 56. 57.

⁴⁶ Deutéronome 2, 25.

⁴⁷ IIIe Livre des Rois 10, 24.

dé toujours, le Carmel était nu: *toutes ses villes* étaient détruites: le Seigneur avait dit: *La terre entière sera déserte et pourtant ce ne sera pas la fin.* »⁴⁸ « *Toute la terre est en repos* », s'écrie à son tour Isaïe en parlant du roi déchu de Babylone, « *la terre est tranquille, elle éclate en cris d'allégresse. Les cyprès même se réjouissent de ta chute avec les cèdres du Liban. Depuis que tu es couché là, personne ne monte plus pour nous abattre.* »⁴⁹ Notre-Seigneur lui-même s'accommode de ce langage hyperbolique quand il nous assure que la reine du Midi vint des *extrémités de la terre* pour visiter Salomon,⁵⁰ que les pharisiens et les scribes parcouraient *la terre et les mers* pour faire un prosélyte,⁵¹ qu'à la destruction de Jérusalem il y aura alors une si grande détresse qu'*il n'y en a point eu de semblable depuis le commencement du monde et qu'il n'y en aura jamais.*⁵² Saint Luc ne parle pas autrement que le Maître quand il nous montre, au jour de la Pentecôte, des hommes de *toutes les nations qui sont sous le ciel*⁵³ rassemblés en face du cénacle. Toutes ces généralisations scripturaires ne peuvent pas et ne doivent pas être prises à la lettre. Les Indous et les Chinois, les peuplades de l'Océanie et de l'Afrique méridionale n'entendirent jamais parler de la famine de l'Égypte et de la Palestine, de l'invasion d'Israël en Canaan, de la gloire de Salomon, des vicissitudes de Jérusalem et de Babylone, du zèle pharisaïque et de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, etc.

Puisque la Bible elle-même se complaît si souvent dans le style hyperbolique, pourquoi en défendrait-on l'emploi dans le récit du déluge? Pourquoi nous forcer à prendre au pied de la lettre, quand surgissent surtout des difficultés exégétiques inimaginables, des expressions susceptibles de recevoir un sens plus restreint et plus en accord avec le réel?

« La tradition vous y oblige, dit-on, elle n'a jamais interprété dans un autre sens les textes inspirés et n'a jamais mis en doute l'universalité géographique du déluge. Le témoignage unanime des Pères dans une question qui touche de si près à la foi supprime tous les doutes et enlève toutes les difficultés. »

⁴⁸ Jérémie 4, 23-27.

⁴⁹ Isaïe 14, 7-8.

⁵⁰ Saint Mathieu 12, 42.

⁵¹ Saint Mathieu 23, 15.

⁵² Saint Mathieu 24, 21.

⁵³ Actes des Apôtres 2, 5.

Nous n'aurions rien à dire évidemment s'il y avait un consentement patristique unanime sur une proposition intimement liée à la foi. Mais voilà! y a-t-il parfait accord? . . . Et surtout, sommes-nous dans le champ des vérités dogmatiques? . . . Ni l'une ni l'autre de ces propositions ne sauraient être établies sans conteste.

Examinons d'abord la question de l'unanimité. Elle n'est pas aussi absolue qu'on veut le faire croire. Nous remarquons de fort notables exceptions. Pour les uns, par exemple, le paradis terrestre—habité par Hénoch selon une vieille croyance—aurait échappé au fléau diluvien.⁵⁴ Pour d'autres, Mathusalem, bien que placé en dehors de l'arche de Noé, aurait lui aussi survécu à la catastrophe.⁵⁵ Quelques-uns ne pouvaient admettre que les eaux eussent submergé les hauteurs de l'Olympe et de l'Atlas à cause de l'extrême altitude de ces superbes montagnes.⁵⁶ Celui-ci localise les eaux diluviennes dans les seules plaines,⁵⁷ celui-là épargne la Palestine.⁵⁸ Le Pseudo-Justin condamne, mais assez faiblement, une opinion courante de son temps qui voulait restreindre au seul monde habité l'étendue du cataclysme biblique.⁵⁹ Théodore de Mopueste se prononce à son tour pour un déluge géographiquement restreint.⁶⁰

Et d'ailleurs, nous croyons pouvoir affirmer que les Pères n'ont pas traité cette question vraiment *ex professo*, comme nous l'avons insinué plus haut. Ne connaissant que le quart du globe, peut-être moins, ignorant complètement l'existence des deux Amériques, de l'Australie, de la plus grande partie de l'Afrique et de l'Asie, etc., comment auraient-ils songé au problème qui nous occupe actuellement?

⁵⁴ D'après la Genèse (5, 24) et une tradition qu'on peut dire universelle, Hénoch ne serait pas mort, mais aurait été enlevé miraculeusement par Dieu et placé par lui en un lieu mystérieux. A la fin des temps, il réapparaîtrait dans notre monde et remplirait, avec le prophète Elie, un rôle très important dans la lutte contre l'Antéchrist.

⁵⁵ D'après la version des Septantes, Mathusalem ne serait mort que quatorze ans après la catastrophe diluvienne. Pour cette raison, saint Augustin, saint Jérôme, Eusèbe et plusieurs anciens soustraient à l'inondation générale le lieu habité par ce patriarche.

⁵⁶ Saint Augustin fait allusion à cette opinion dans sa *Cité de Dieu* (L. XV, chap. XXVII, n. 2; PL tome 41, col. 474). Cajétan la reproduit. Plusieurs commentateurs du seizième et du dix-septième siècles l'acceptent également.

⁵⁷ Ainsi pense l'auteur des *Questiones et responsiones ad Orthodoxos*, 34; PG 6, 1281 A. « Il ne semble pas exact, dit-il, que le déluge n'ait pas occupé le monde entier, à moins cependant que l'on ne dise qu'il n'en a inondé que les parties les plus basses. »

⁵⁸ Pianciani, *Cosmog. nat., Append.*, p. 543.

⁵⁹ *Questiones et responsiones ad Orthodoxos*, 34; PG 6, 1281 A.

⁶⁰ *Ap. Jo. Philiponum*, citatum ab O. Zöckle, I, 291.

L'unanimité morale des anciens, on le voit, n'est donc pas aussi parfaite qu'on le croit généralement. A supposer même qu'elle le soit, que pourrait-on conclure ? Rien, absolument rien. La question de l'étendue géographique du déluge n'appartient pas, *de soi*, au domaine de la foi, mais de l'histoire et de la science. Or, dans les matières historiques et scientifiques, les Pères peuvent se tromper. Ils se sont trompés, comme tous leurs contemporains d'ailleurs, sur le mouvement de la terre autour du soleil, sur la forme et la grandeur du globe, sur le nombre et la nature des différentes espèces d'animaux, sur la véritable année du début de l'ère chrétienne et sur celle de la mort du Christ, etc. Dès qu'ils ne sont plus les témoins du révélé, ils ne peuvent compter sur l'assistance spéciale de l'Esprit-Saint, ni jouir du privilège de l'infailibilité. En tout cas, on peut affirmer sans aucune hésitation que les anciens n'auraient jamais enseigné la thèse universaliste absolue, s'ils avaient eu de notre monde les connaissances exactes que nous en avons. On peut affirmer aussi que pour eux cette question n'avait pas d'importance, que leur sentiment en cette matière n'est pas proposé absolument, qu'ils considèrent la discussion comme parfaitement libre, etc. Il suffit de connaître les idées simplistes qu'ils se font de notre planète pour s'en rendre bien compte, pour nous justifier de ne pas prendre au sérieux leurs affirmations. ⁶¹

* * *

Appel à des arguments scientifiques de nulle valeur. — Les diverses considérations que nous venons de faire nous portent donc à penser que le bon sens, la Bible et la tradition s'opposent à la thèse d'un déluge strictement mondial, que les partisans de ce système ne peuvent s'autoriser de leur témoignage. Après cette démonstration, on doit négliger, semble-t-il, les quelques arguments d'ordre scientifique apportés pour justifier une inondation universelle. Les squelettes d'animaux et d'hommes trouvés ensemble dans les cavernes et les rochers sont d'époques postérieures au déluge. Les blocs erratiques que l'on rencontre un peu partout, même sur les hautes montagnes, ont été transportés là, non par les eaux du

⁶¹ Les uns ne croient pas à la forme sphérique du monde et nient les antipodes. D'autres imaginent un cylindre coupé longitudinalement, ou bien une tente, une calotte soudée autour d'une base, etc. Cf. Motais, *Le déluge biblique*, p. 156-159.

déluge — l'eau ne transporte pas des cailloux de cette grosseur, — mais par des glaciers gigantesques dont les savants constatent la présence dans les premiers âges de la terre. D'ailleurs, si ces mêmes savants conservent encore le nom de *diluvium* à la couche de sable, d'argile et de cailloux roulés que la géologie découvre sur tous les points du globe entre les terrains tertiaires et les terrains actuels, aucun parmi eux ne songe à attribuer au fléau diluvien la formation de ces sédiments singuliers.

Pour revenir aux premières pages de cet article, disons donc que la thèse de l'universalité géographique et zoologique du déluge doit être abandonnée. Tous les fondements lui manquent à la fois: fondements bibliques et traditionnels, scientifiques et rationnels. Restent les deux autres thèses de l'universalité anthropologique et de l'universalité séthite. Nous examinerons la première dans un prochain article.

(à suivre)

Donat POULET, o. m. i.

The British Colonial System

I

Challenging definition, the amorphous British Empire is an amalgam of three distinct groups of units. Loosely joined by an insecure and uncertain framework, it is a compound of the British Commonwealth of Nations, the Indian Empire, and the Dependencies, or non-self-governing colonies. And because the Dominions and India have long been blessed or burdened with interesting histories and provocative constitutional and political problems, they have long monopolized public attention. Dwarfed and overshadowed, the Dependencies have been relegated to an apologetic after-thought by those whose business it is to comment on the nature and state of the British Empire. But in recent times the logic of events has forcibly altered the relative position of the three component parts of the Empire.

Two major contemporary developments have contributed to the increasing realization in Great Britain that the future of that country is more closely bound up with that of the Dependencies than with that of any other section of the world.

The growing national consciousness in the Dominions and India has already displaced, or is rapidly displacing, the English from their traditional rôle of Empire builders. And directly associated with this phenomenon is the fact that the autonomous and semi-autonomous units of the British Empire are now the producers of products offered, and, at the same time, are not prepared to supply the raw materials desired by the United Kingdom. Neither as sources of supply nor as possible markets are the Dominions and India apt to play the great parts which they have hitherto filled.

In short, self-governed, or approaching self-government, administered in private and public affairs by natives, and naturally broadening and strengthening their area of economic self-sufficiency, the Dominions and India hold little hope for the future prosperity and wealth of the mother-country.

The Dependencies, on the other hand, represent a realm alone of all the many possessions of the Crown in which Great Britain has practically unlimited freedom of action. Of no little significance by itself, this unrestricted exercise of the English "genius to colonize, to trade, and to govern"¹ assumes greater importance when the economic relation of the Dependencies to Great Britain is surveyed. The former are almost entirely tropical or sub-tropical in climate and character; the latter temperate. Together they constitute a happy union, with an interplay of tropical production and temperate industrial development. Time can only strengthen the interests which bind these complementary regions.

The possibilities of developing the vast territory of the Dependencies have not escaped the British Cabinet, a recent member of which declared that "the conception of the Colonial Empire as an entity of its own is only gradually dawning upon the minds of those who, like ourselves, are directly concerned with the conduct of Imperial affairs. With good government and with a progressive administration we can look forward to a very rapid increase in population, and therefore, to a great expansion of the market that these territories offer."²

It was the world-wide depression of foreign trade that revealed the possibilities of the Dependencies to a trade-hungry England. As the wealth of imperial and world-trade declines the attractions of the dependent empire increase.³ Today, the Dependencies have become the greatest single market for British goods, and absorb 25% of the total exports of the United Kingdom to the Empire, and since 1924 the proportion of the purely colonial trade has increased by more than 60%.⁴

¹ Lugard, F.: *The Dual Mandate*, p. 618-619.

² *Cmd.* 2884, p. 4. Cf. *Cmd.* 2769, p. 113.

³ *Cmd.* 4819.

⁴ *Parliamentary Debates*, vol. 280, p. 1422.

Frank acknowledgement in official circles is made of the stimulus behind the new interest in the Dependencies. Wearied and burdened by the restrictions set up in the way of profitable commercial intercourse with the world, England looks to the Dependencies as a market which will compensate, perhaps more than compensate, for anything that she may lose elsewhere. ⁵

II

THE NATURE OF ENGLISH RULE

Unfortunately for a correct impression of the new centre of the British Empire, most of the descriptions of the Dependencies have been made by legalists or colonial civil servants too close to the trees to see the wood. Despite the many confusing "analyses" of the dependent empire it is not a strangely assorted mass of colonies thrown together by history to form a crazy patch-quilt without plan or design. On the contrary, the British colonies constitute a unified Empire whose parts, while superficially unique, are tending more and more to coalesce into a strong, centralized imperium.

The fundamental unity arises from three factors. First, almost the whole of the dependent empire enjoys a tropical or sub-tropical climate. Second, resulting from climatic-geographic conditions, the Dependencies possess a common economy and a common population. At least 91% of the total population (inhabiting 90% of the total area) are either primitive blacks, or belong to other primitive culture groups. Third, outweighing all other guarantees for a unified and centralized Empire, is the realization, becoming more articulate and conscious in England, that the Dependencies possess an immeasurable value, and that the ultimate responsibility for the general governance of colonial affairs must, at any rate for a time that need be taken into consideration now, rest with England. ⁶

⁵ *Ibid.*, vol. 292, p. 551-592.

⁶ *Cmd.* 2884, p. 4-5.

With the responsibility for, and supervision over, the Dependencies in the hands of England, and with the colonial civil service staffed largely by Englishmen, it is not surprising that common ideals and policies animate the organization and administration of the three score and ten nominally disparate colonial organisms. Indeed, even party lines are erased in the unanimity of opinion as to what should be done with the Dependencies. A sharp and aggressive Laborite critic could recently declare in the House of Commons that as far as broad principles are concerned the British colonial policy presents one of the occasions "when we do not have bitter or strong party differences".⁷

What are the universally accepted principles underlying contemporary British colonial policy? Briefly stated, they appear paradoxical, yet the centrifugal and centripetal aspects of British colonial theory must be firmly grasped to understand what at first glance may seem contradictory or hypocritical behavior. In the first place, the greatest degree of self rule is granted the Dependencies—up to the point beyond which the Colonial Office could not effectively impose its control. In the second place, the economic well-being of the Dependencies is strengthened, if it does not conflict with that of Great Britain or the Empire. In the third place, colonization in the old sense of the term, meaning the anglicising of non-European peoples and territories is avoided — as long as British ends may be served by indirect rule and the maintenance of indigenous institutions and customs. And in the fourth place, British control of the Dependencies is more intensive and wider; London is the immediate and sensitive overseer of the Dependencies' total activities.

This paternalistic scheme of colonial administration is the embodiment of the Hegelian thesis, antithesis and synthesis. The centrifugal tendency in any particular Dependency is encouraged. Representative political forms, the preservation of native institutions, and general self-development are furthered by the British. At the same time, the machinery for effective control of the Dependency by the Colonial Office is refined and strengthened. A conflict resulting from the clash of diametrically opposed policies is quickly stifled by the sacrifice of the De-

⁷ *Parliamentary Debates*, vol. 264, p. 1798; *The Colonial Empire*, London, 1933, issued by the Labour Party as its colonial program.

pendency to the synthesizing forces of the dependent empire, the Colonial Office.

Suppression of self-government in Malta, the revocation of the representative constitution of Cyprus, the exercise of dictatorial powers by the British Governor of Ceylon, in face of the expressed popular will of the Ceylonese, not once but four times within a year, are a few examples drawn from the history of the Dependencies since 1930 to indicate which of the two tendencies, the centripetal or centrifugal, is the stronger.

Neither Machiavelism nor hypocrisy can be charged against this manner of exercising power and control in the Dependencies. Great Britain has frequently and frankly announced its intentions to decentralize and liberalize the government of the dependent empire to a degree. It is a selfish policy, an application of the doctrine of enlightened self-interest, a familiar paternalistic egoism.

III

THE ORGANIZATION OF THE EMPIRE.

The area of the Dependencies, with their 2,000,000 square miles, is as extensive as that of the Roman Empire at its height.⁸ Their population is more than double that of the Irish Free State, the Union of South Africa, Canada, Newfoundland, New Zealand, and Australia combined. Of the more than 56,000,000 inhabitants of the dependent empire only about 4,000,000 are of European or Indo-European stock.

In 1933, the latest year for which figures are available, the total foreign trade of the Dependencies, not including the tremendous entrepôt trade of such ports as Hong Kong and Singapore, approximated £260,000,000. Six years ago it was double that figure. Of the total imports into the Dependencies £39,418,000 came from Great Britain, £33,110,000 from other parts of the Empire, and £81,506,000 from foreign sources.⁹

⁸ Lord Cromer: *Ancient and Modern Imperialism*, London, 1910, p. 19.

⁹ *Cmd.* 4869, "Statistical Abstract for the British Empire, 1935", *Colonial*, 95, "Economic Survey of the British Empire, 1933".

The exports to the United Kingdom, other British countries, and foreign states for the same year were, in order, £32,784,000; £14,346,000; and £51,597,000. About 15% of the total imports in Great Britain came from the Dependencies.¹⁰

Until 1931 the most valuable export product emanating from the Dependencies was rubber. In that year, however, the world price fell to such an extent that by 1932 rubber exports occupied but third place in the export scale. Minerals, particularly tin from Malaya, assumed primary importance, with oil-seeds, nuts, and vegetable oils closely following. Sugar is one of the more important items, with several islands in the West Indies, as well as Mauritius, almost completely dependent on it. Tea from Ceylon, and cocoa from the Gold Coast, Nigeria, and Granada also bulk large in the list of exports. The principal exports from the Dependencies in 1932 were:

Minerals	£ 15,130,000
Oil-Seeds, etc.	13,015,000
Rubber	8,562,000
Tea	8,150,000
Cocoa	7,908,000
Sugar	7,592,000
Fruits	5,042,000
Coffee	2,169,000
Cotton	1,935,000
Hides, Skins	1,184,000
Tobacco	811,000

With more than sixty administrative units, the organization of this rich, populous and widely-scattered Empire is ample proof of the efficiency of the present British colonial system. It is also a good illustration of the persistency with which the British cling to legal fictions, and of the pliability of their administrative forms.

London is the system's nerve-centre. From there the Crown exercises its authority over the Dependencies through the Secretary of State

¹⁰ *Cmd.* 4861, "Statistical Abstract for the United Kingdom, 1935".

for the Colonies and the Colonial Office of which he is the head. It is an autocratic authority, limited only by the feeble controls of Parliament and public opinion in England and the colonies.

The sources of that authority spring from the inherent, or prerogative rights of the Crown, from a series of Parliamentary Acts which bestow authority on the Crown, and from treaties with foreign sovereigns which assign certain rights and privileges to the British Crown.

The Colonial Office itself employs a staff of almost four hundred persons, presided over by the Permanent Under-Secretary of State for the Colonies as the chief of the civil service.¹¹ Below him range the four assistant Under-Secretaries and a host of career clerks known as Principals, assistant Principals, staff officers, permanent clerks, librarians, typists, and others. The cost of this branch of the government is surprisingly small. Only an average of £ 150,000 is annually appropriated for the total expenses of the Colonial Office.

Its work is divided along tropical and regional lines. Of the nine Departments two are given over to General and Personnel questions. The rest are based on geographical divisions, each immediately responsible for the administration of a single section of the dependent empire.¹²

1. West Indian Department.

- Jamaica
- Turks and Caicos Islands
- Cayman Islands
- British Honduras
- British Guiana
- Bermuda
- Bahamas
- Barbados
- Trinidad and Tobago
- Windward Islands
- Grenada

¹¹ *Parliamentary Debates*, vol. 266, p. 1917.

¹² *Colonial and Dominions' Office List*, 1935.

St. Lucia

St. Vincent

Leeward Islands

Antigua

St. Christopher-Nevis

Dominica

Montserrat

Virgin Islands

2. Eastern Department.

Hong Kong

Seychelles Islands

Ceylon

Mauritius

British Malaya

Straits Settlements

Singapore

Penang

Malacca

Labuan

Federated Malay States

Perak

Selangor

Negri Sembilan

Pahang

Unfederated Malay States

Johore

Kedah

Perlis

Kelantan

Trengganu

Brunei

Sarawak

North Borneo

3. Pacific and Mediterranean Department.

Fiji

Western Pacific High Commission

Gilbert and Ellice Islands

British Solomon Islands

Tonga

New Hebrides

Pitcairn Island

Phœnix Island

Falkland Islands

St. Helena

Ascension

Gibraltar

Malta

Cyprus

4. Middle East Department.

Palestine

Transjordan

5. West African Department.

Gambia

Sierra Leone

Gold Coast

Ashanti

Northern Territories

Togoland

Nigeria

Cameroons

6. East African Department.

Uganda

Zanzibar

Kenya

7. Tanganyika and Somaliland Department.

Tanganyika

Nyasaland

Somaliland

Northern Rhodesia

Not part of the Colonial Office, but supervised by, and responsible to, the Secretary of State for the Colonies, are other administrative bodies located in London. The most peculiarly British institution, illogical but practical, is the Crown Agents' Office. There are four Crown Agents, appointed by the Secretary for the Colonies, and they, with several hundred assistants constitute the Office. Their principal function is that of business agent for the Dependencies. Regulations require that every Dependency secure its supplies, those not available in the Dependency; float and manage its loans; secure engineering and construction advice and aid, through the Crown Agents' Office. The average value of the stores bought and shipped annually since the war has been £7,000,000, which includes the cost of a completely equipped hospital, railway rolling stock, as well as buttons, pen-points, and a dozen lead pencils. The value of the 80 loans now outstanding for the colonies, raised and managed by the Crown Agents, is about £127,000,000. The Crown Agents also invest the surplus funds of the Dependencies, which in 1933 totalled some £115,000,000.¹³

The Colonial Audit Bureau is distinct from the Colonial Office, but again, it is responsible to the Secretary of State for the Colonies. Its function is to audit the accounts of those Dependencies which have received either loans or grants from England. Today this includes most of the dependent empire.

The last decade has witnessed the establishment of numerous committees to assist the Secretary of State for the Colonies in the administration and coordination of administrative activities in the dependent empire. There are Committees on Medical Health in the colonies, on Education, on Agriculture and Animal Health, on currency stabilisation,

¹³ London *Times*, April 6, 1933; L. C. A. Knowles: *The Economic Development of the British Empire*, London, 1924. *passim*.

etc. In addition to the committees which advise the Colonial Office there are also such empire-wide bodies as the Imperial Economic Committee, at which the dependent empire is represented by the Secretary of State for the Colonies or other high officials of the Colonial Office.

Viewed from the outside, from the standpoint of international law and relations, the various Dependencies are included in the collective formula by which international treaties are signed. The British King signs as sovereign of "Great Britain and Northern Ireland and all parts of the British Empire which are not separate members of the League of Nations". The Dependencies and the United Kingdom are thus one.

Viewed from within the British Empire, or rather from the English standpoint, the Dependencies are also of one mold. Realistically, and for all practical, certainly for all British, purposes, they are British possessions over which the Crown has relatively absolute powers. Yet antiquated legal and constitutional usage has categorized them into several types. The grouping has been done either on the basis of the Dependencies' formal political status, or on the basis of their constitutional form of government.

In the first classification there are thirty-five "colonies" proper, with their colonial dependencies; eight principal "protectorates"; fourteen "protected states", five "mandated territories", one "condominium", and possessions administered by chartered companies, or private lessees. The second method of arrangement sorts the Dependencies into those which have an elected bi-cameral legislature (Malta); those which have a bi-cameral legislature, the lower house of which is entirely elected (Barbados, Bermuda, Bahamas); those with a popularly elected unicameral legislature (Ceylon); those whose unicameral legislature has a majority of appointed non-official members (British Guiana, Cyprus); those with a unicameral legislature whose majority consists of non-officials and officials who sit by appointment of the Governor, or *ex-officio* (Jamaica, Fiji, Gold Coast, Cayman Islands, Turks and Caicos Islands, Kenya, Leeward Islands, Windward Islands excepting the Virgin Islands, Trinidad, Sierra Leone, Seychelles, Northern Rhodesia, and Nigeria); those with a unicameral legislature consisting entirely of members, official and non-official, appointed by the Governor (British Hon-

duras, Falkland Islands, Gambia, Hong Kong, Straits Settlement, Johore, Tanganyika, Uganda, and Zanzibar); and finally, those which possess no legislative body whatsoever (Malta, Cyprus, and Palestine temporarily, and all the Dependencies not included above).

While both classifications have an historical interest, they are of small consequence for a comprehension of the dependent empire as it actually functions. The distinction, for instance, between a "colony" and "protectorate" is only one of names, resulting from historical accident.¹⁴ When the Gilbert and Ellice Islands Protectorate and most of the East African Protectorate (Kenya) were proclaimed by Orders-in-Council to be "colonies" there was no alteration in the administration of the Dependencies, nor in the status of the Residents in those colonies.

"Protected states" enjoy the privilege of a native ruler, who is technically the sovereign of the land. But his sovereignty is seriously affected by the treaties made with England, a sample of which explains the polite illusion of "sovereignty". Article VI of the agreement drawn up between the British Crown and the Sultan of Perak reads as follows:

That the Sultan shall receive and provide a suitable residence for a British officer to be called a Resident, who shall be accredited to his Court, and *whose advice must be asked and acted upon all questions other than those touching Malay Religion and customs.*¹⁵

"Mandated territories", subject to the loose restrictions laid upon Britain by Article 22 of the Covenant of the League of Nations, are treated as the other Dependencies. The "A" mandates, Palestine and Transjordan, and the "B" mandate, Tanganyika are administered as separate Dependencies; the Cameroons and Togoland, "C" mandates are integral parts of Nigeria and the Gold Coast respectively. The New Hebrides is a protectorate, ruled jointly with France, while North Borneo is administered by the only surviving chartered company, whose civil service is supervised by the Colonial Office. Phœnix, and other Pacific Islands, are leased to private companies.

¹⁴ Cf. A. B. Keith: *Constitution, Administration, and Laws of the Empire*, N. Y., 1924, p. 265; Lugard, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵ C. Bertram: *The Colonial Service*, Cambridge, 1930, p. 226.

I V

THE ADMINISTRATION OF THE DEPENDENCIES

An examination of the law-making process in the dependent empire likewise reveals that the variety of constitutions and legislatures make interesting topics of investigation for constitutional historians, and not much more. Just as the six-fold division into colonies, protectorates, etc., is empty nomenclature, so is the distinction among the Dependencies because of their constitutions devoid of any significance.

Over each Dependency or administrative unit there is a British executive, usually styled "Governor", "High Commissioner", or "Resident". He is appointed by the Crown, that is, the Secretary of State for the Colonies, and under him there is the entire civil service of the Dependency. Between the Governor and the Colonial Office there flows a steady stream of dispatches, orders, and inquiries. It is through the Governor and through the Dependency's secretariat, headed by the Colonial Secretary, that all communications with the Colonial Office are channeled. The Governor is the apex of the hierarchical order in the Dependency, and official business goes from state to stage until, through the Governor and the Colonial Secretary, it reaches London.

Appointed for a usual term of six years, the Governor receives at the time of his appointment a description and delineation of his duties. They are defined in the constitution of the Dependency, and in the Instructions, and Letters Patent, or Orders-in-Council, which are issued by the Crown. The several instructions and orders constitute, with the Constitution, the fundamental, or organic law of the Dependency.

The Governor is usually required to govern with the aid of an advisory body, appointed by him according to the provisions laid down in his instructions. The executive council, as the advisory body is customarily styled, is found practically everywhere, except in Somaliland, some of the Pacific Islands, and in a few of the protected states where the British Resident is himself a member of the native ruler's own advisory council.

Assuming several forms, the executive council always contains, among others, the Governor's principal officers, appointed by virtue of

their office. They must be consulted by the Governor on all matters of importance, except in cases of urgency, or where consultation would prejudice the matter. If the Governor, who normally dominates the body which he appoints, disregards the majority opinion of the council, which he may do, he must report the reasons to the Secretary of State in London.

In more than half of the units in the dependent empire the Governor is also charged to govern with the aid of a legislative council as well. It has been noted that the form of the legislatures vary. But control over them is effected through the government majority. It consists of the members who sit by appointment of the Governor, or by reason of their office. In none of the Dependencies now enjoying a legislature, not even in the three West Indian Islands which possess a freely elected lower house, is the executive open to control by the legislature. Ceylon is a partial exception, and Malta would be, too, were its constitution and legislature not at present suspended by the Governor. The dependent empire, in brief, knows representative, but not responsible government.

It might readily be asked, in light of the discussions frequently heard about self-government among the Dependencies, and in view of what has been said above, whether or not the government of a Dependency is not subject to a greater check than that imposed by mere open debate and public opinion. Is there no means by which the supreme power of the British government may be restricted? The answer is an emphatic negative.

The nominal powers granted to the legislature, it is true, are extensive. Limited, apparently, only in four ways, the legislators seem to have a free hand. Provided that they pass no law repugnant to Parliamentary Acts, or treaties, provided that they legislate only for the Dependency, provided that they do not amend the Constitution without approval by the Crown, and provided that they do not initiate finance bills (except in Bermuda, Bahamas, and Barbados) the legislatures have a nominal wide scope for their law-making abilities.

But set beside the various reservations, limitations, restrictions, and other strings attached to this *carte blanche*, the real powers of the legis-

latures dwindle away to the vanishing point. Before any bill may become a law it must first be assented to by the Governor and the Secretary of State for the Colonies. In many constitutions the Governor is expressly enjoined from assenting to a large class of bills without prior consent from London. Nor is he permitted to introduce, or have introduced any important or new measures without first securing the approval of the Secretary of State.

If a bill is passed, and approved by the Governor, it is then sent to London, where it may or may not be disallowed. If not disallowed within a certain time, usually one or two years, the bill may then become part of the Statute Book of the Dependency, although it will have been effective as law upon the signature of the Governor. Governors may also reserve bills for approval by the Crown, if they hesitate to either approve or veto a measure.

The annual budget, or estimate, of a Dependency offers an exception to this general procedure. Such a measure must secure the approval of the Secretary of State even before it is submitted to the local legislature for its compliant deliberations.

In short, the government can and does scrutinize every measure of the legislature, and may refuse to execute any of the expressed desires of the representatives. But this seldom comes to pass, since the bulk of the legislatures are dominated by the government. Any bill contrary to the government's wishes would scarcely reach the stage at which the approval or disapproval of the Governor or London would be necessary. The government-majority avoids such embarrassing situations, and where they cannot be avoided the Governor exercises his right to dissolve both legislature and constitution.

As great as its power to check legislation is the government's capacity to initiate and carry it through. Most constitutions provide for the right of the Crown to legislate by Order-in-Council for the Dependency. For others, Parliament, too, may legislate. In several Dependencies, such as Ceylon and British Guiana, the Governor has the right to "certify", i. e., he may legislate on his own behalf, regardless of the legislature, when such "decisions are in his opinion necessary in the interests of public order, public faith, or other first essentials of good government,

including the responsibilities of the colony as a component part of the British Empire".¹⁶

Resort to such extreme devices, however, is comparatively rare. By use of the government majority, or other weighty influences radiating from the Dependency's executive, the government can secure any desired legislation.

A recent illustration of this power is found in the demand for quantitative restrictions on the importation of Japanese cotton-goods. Tariffs are subject to the laws of each individual Dependency. But the cotton manufacturers of England, not the cotton consumers in the dependent empire, were concerned at the loss of colonial cotton markets to Japanese competition. Submitting to the urgent pleas of Manchester merchants the Colonial Office did what it could. Both in theory and in fact Parliament and the Crown could impose any sort of restriction on imports into the dependent empire. But to act in this fashion would be contrary to the theory and doctrine of nominal self-rule. Instead, the Secretary of State for the Colonies « invited » the Dependencies (those not burdened by international « open-door » agreements) to impose quantitative restrictions on Japanese cottons. Needless to say, all the Dependencies, those with and without legislatures, accepted the " invitation ".¹⁷

To sum up the relations between the legislatures and the Dependency's executive, appointed by the Crown, and responsible to the Secretary of State for the Colonies, is to emphasize the uniform and absolute control which London enjoys over the dependent empire. The appearance of self rule is maintained, the political institutions of the Dependency are respected, but the control over legislation by the Colonial Office is sufficiently great to prevent the enactment of any law, or to assure the passage of a government measure. The control is, by and large, exercised not by limiting the sphere in which the legislatures may function, but by assuring the executive powers sufficient to influence vital legislation along lines laid down by the Colonial Office.

¹⁶ Bertram, *op. cit.*, p. 183.

¹⁷ *Parliamentary Debates*, vol. 289, p. 1773.

In the same manner, the relations between the administrative forces of a Dependency and the Colonial Office are closer than they seem to be. The hand of the Colonial Office is felt in both systems of administration employed in the dependent empire.

Comparatively few and unimportant areas in the colonies are still administered by what is known as « direct rule ». Where a significant proportion of the population is of European or Indo-European stock, or long exposed to European institutions such as in some of the West Indian and other Island possessions the administration of the Dependency is exclusively in the hands of the Dependency's civil service, headed by the Governor and the Colonial Secretary. Under them are all the administrative departments. Every official is a member of civil service, and from the pettyest officer of the lowest administrative unit to the Governor and the Colonial Office there is a straight and direct line. It represents hierarchical and bureaucratic rule in the best sense of the term.

“ Direct rule ” is more or less associated with the old theory of assimilation which demanded that subject peoples should be assimilated into the governing system and philosophy of their foreign rulers. “ Indirect rule ” is a new doctrine, and one widely adopted in the British colonial administrative technique. Its formal and party-wide acknowledgement by successive British governments is one of the most significant developments in the present century of colonial history.

The basis of indirect or native rule is found in the acceptance of the idea of “ trusteeship ”. Great Britain is not simply an imperial power; it is a trustee, exercising a trust on behalf of the native populations, and viewing its task of government as one of advancement and protection of the native races. One of the earliest statements of Britain's policy reads:

Our object in brief is to leave administration as far as possible in the hands of native authorities, wherever they exist, under the supervision of the government, starting from things as it finds them, putting its veto on what is dangerous and unjust, and supporting what is fair and equitable in the usage of the natives. . . . In pursuance of this policy the government encourages native chiefs to administer their own tribes in accordance with native customs in so far as these customs are not entirely repugnant to ideas of justice and humanity, and aims at non-interference except where necessary.¹⁸

¹⁸ *Cmd.* 1837, p. 7; Knowles, *op. cit.*, p. 159.

Trusteeship, exercised through native rule, reconstitutes native authorities throughout a Dependency except in the township and areas where non-native interests predominate. The native authorities assist the Governor in administering local native affairs. They are empowered to levy local taxes, subject to the control of the Governor, and the proceeds go into the local Treasury, and not more than half of which may be transferred to the central Treasury of the Dependency. The taxes, paid to the native government, and to tax collectors responsible to the native chief, finance the development of native institutions and local services, such as courts, schools, roads, agriculture, etc.

The natives in the administrative areas are organized into tribes and larger units, over which local native headmen are recognized. These native chiefs, with their own hierarchy and gradation, do not become part of the colonial civil service. British civil servants are assigned to the larger native administrative areas, where they serve as adviser to the native ruler, and, in spheres not allotted to the native government, perform full executive functions. British Residents are often instances of appeal from native judicial findings or legislative decrees. Acting either as tutors or advisers, the British representatives naturally have a full quota of absolute power in their possession. If a local chief consistently refuses to follow the advice of the British Resident he is, of course, readily dispatched and a more amenable local ruler is set up.

The advantages of native or indirect rule are manifest. Not only does it prepare the primitive population for a rôle of greater responsibility in the future, but it ensures the minimum of friction between the rulers and the ruled. The presence of British officials is reduced to the lowest possible degree. The administration of natives, the imposition and collection of taxes, the agricultural and social innovations are all, apparently, done by the native chief. In addition, indirect rule is extremely cheap. Far fewer colonial servants from Great Britain are required, since much of the work which would ordinarily fall to lower colonial civil service officials under the direct-rule system is now done by natives. Yet the dangers to the peaceful evolution of British and native rule which might result from too free a hand extended to the natives are avoided by limiting the powers of the native rulers. Potential absolut-

ism is an essential attribute of the British colonial official supervising a native administration.

In Africa the contact between the British whites and the native blacks presents one of the most important problems of the 20th century. How shall the subjects be governed? What shall be their social and economic relation to the rulers? The acceptance of trusteeship, and the application of its corollary, indirect-rule, promise to be the answers. Almost everywhere in British Africa is the new policy being adopted. It combines most readily the respect for native institutions and regard for their welfare with the naturally selfish furtherance of British ends. To believe that any imperial nation should be a large-scale philanthropist is to express an impractical hope. But Great Britain is conscientiously encouraging native self-development within native patterns while attending to British interests at the same time.

V

THE CIVIL SERVICE.

The dual mission in the dependent empire is undertaken by a colonial civil service of more than 200,000 members.¹⁹ They are largely British, and, except for the lower officials, come entirely from the educated classes in the United Kingdom.

Public officers are classified into three groups, according to the salaries attached to their offices. There are those who receive not more than £200 per year; those who receive between £200 and £400 annually; and those who receive more than £400. Vacancies in class I may be filled by the Governor if the nominee is a resident of the Dependency; those in class II may be provisionally filled by an appointment of the Governor, to be approved by the Secretary of State for the Colonies; those in class III may be filled only by the Secretary of State.

In general, and for all the important offices, the power of selection as well as appointment rests with the Secretary of State, or rather, the

¹⁹ *Cmd.* 3554, p. 6.

Personnel division in the Colonial Office. For the colonial service in Ceylon, the Straits Settlement, the Malay States and Hong Kong candidates are chosen from among those who have passed an examination of the Civil Service Commission. But on the whole, examinations, except for certain technical offices, are not the rule.

The bulk of appointments originates in the Colonial Office, but other departments of the British government occasionally recommend candidates. Thus, the Crown Agents' Office, the War Office, the Board of Trade, the Board of Education and others may at one time or another be called upon to suggest nominees.

Although a great colonial empire is ruled by Englishmen there is no school in England to compare to the great *Ecole d'Etudes Coloniales* in Paris, and the corresponding institutions in Antwerp and Utrecht. Colonial officials have been trained by experience in the British dependent empire, rather than by a specific education in colonial administration. In recent years, however, the tendency has been to encourage the study of scientific administration of the Dependencies. Most appointees for colonial positions today come from Universities. About 45% of the graduates chosen in the past few years have come from Oxford or Cambridge, where there is a one year course on Tropical African Administration, and about 15% have come from the University of London where, since 1933, there is a Department of Colonial Administration. The greater interest in the dependent empire is slowly having repercussions in the curricula of the English Universities.²⁰

Once appointed, the new colonial civil servants are today parts of a unified colonial civil service. The idea of a unified service is very new. Until 1932 the colonial civil servants, despite their common source of appointment and transfers, were members of the civil service of a particular Dependency alone. An official in Mauritius had no relations with a similar official in Bermuda. As a result of the Colonial Office Conferences of 1927 and 1930, which turned their attention to the problem of maintaining and improving the Personnel of the colonial service, a unified service was organized. It has been done in stages. In 1932 a Colonial Administrative Service was established, later a Colonial Legal

²⁰ *Cmd. 3554; London Times*, January 11, 1933.

Service, and a Colonial Medical Service. In time, these sub-services will be comprehended into an all-inclusive Colonial Service.

That the government of the individual Dependency should at least nominally control its forces of civil servants is not altogether an unreasonable claim. The administrative expenditures of the Dependency are paid entirely out of its revenues. The salaries of all officials, from the Governor with an average emolument of three to five thousand pounds per year to the porters and janitors who earn a few shillings per week, are all paid for by the Residents of the colony.

In some Dependencies normal income does not equal normal administrative costs. Under unusual financial depressions such as the colonies are suffering today, a few Dependencies, usually able to pay current expenses, are forced to become part of the group which secure loans or grants-in-aid from the British Parliament. St. Helena, Dominica, Montserrat, British Guiana, British Honduras, Antigua, St. Lucia, the New Hebrides, Transjordan, and the Islands of the Western Pacific look to the English Treasury in 1935-1936 for about £200,000 in loans or grants. In addition, Cyprus, Nyasaland, Somaliland, Palestine, and Transjordan will receive approximately £560,000 from Great Britain as loans or grants for military defense, or for the payment of interest on loans guaranteed by Great Britain. The total amount of money appropriated in 1935 for the administration, and only the administration of the Colonial Office and the Dependencies, excluding special funds for development projects, is £875,401.²¹

V I

From the preceding brief description of the administration of the British dependent empire it must appear that Great Britain is consciously relaxing its very tight grip on the reins of colonies. This is done because the Dependencies can go only in one direction, on a track laid down by the Colonial Office. And if any of the Colonies seem to get out of hand the reins can be quickly and firmly regained. Because greater

²¹ The best, indeed only comprehensive, treatment of the Colonial Civil Service is to be found in Harvey Walker's *Training Public Employees in Great Britain*, N. Y., McGraw-Hill, 1935, chapter XII, p. 98-123. This appeared too late for use in this paper.

and greater centralization and standardization have restricted the activities of the Dependencies, the British permit the colonies greater freedom of action—within the highly restricted sphere.

The paternalism and associated mercantalism of the new dependent empire have been particularly marked in the last decade. A neo-mercantilist policy has been consistently pursued since the close of the war. In 1926 the Empire Marketing Board was established with a maximum annual grant from Parliament of £1,000,000 to further "the marketing in Great Britain of Empire products". By means of advertising research, and publicity, the resources of the Empire, including the colonies, were examined and enhanced. Discontinued in 1933 the Empire Marketing Board's functions were taken over in part by the Imperial Economic Committee, which continues to coordinate the economic activity of the Empire.

In 1929 the Colonial Development Fund was created. Not more than £1,000,000 per year are disbursed by the Secretary of State for the Colonies and an Advisory committee to "aid and develop agriculture and industry in the Dependencies, and thereby promote commerce with and industry in the United Kingdom". Since its inception the Fund has approved of assistance to the Dependencies of almost £4,000,000.

In 1932 the logical conclusion to the mercantilist tariff policy begun during the war was achieved. Today, except where the equality clauses of the Mandate agreements, or the international open-door treaty of St. Germain-en-Laye apply, the dependent empire grants important tariff preferences to goods originating, even in part, in Great Britain and, in most cases, in the other parts of the British Empire.

Because tariffs are controlled by the local legislatures, the rates of custom duties and preferences vary, but in all cases the differences in duties between British and non-British importations are significant.

Again, as in the case of the quantitative restrictions against Japanese imports, a uniform tariff policy in the dependent empire, a necessary part of the new 20th century paternalism-mercantalism, was achieved, not by Parliamentary action nor by Crown Orders-in-Council but by "suggestions" to the individual tariff-making bodies in the Dependencies.

Even the best informed circles in Great Britain failed to grasp the efficiency of the present administrative system of the dependent empire. The *Round Table*, a leading and most influential organ of those interested in the British Empire, declared that

Tariff questions touch local interests more closely than most other matters, and it would cause a series of violent altercations if the Colonial Office were to attempt to dragoon the colonies into carrying out some common policy involving an extension of preference towards Great Britain. Most of our colonies and Dependencies indeed, have passed the stage when any such attitude would be possible. We might as well attempt to return to the old colonial system which did so much to alienate the American colonies.

Nevertheless, the Dependencies did adopt a common tariff policy. The contemporary art of colonial administration has developed too great a finesse to "dragoon" dependent territories. The same ends are now obtained by the science of enlightened cooperation.

In every department of government the Dependencies are tending to mold themselves according to the patterns created by the Colonial Office. The British Colonial System has hit upon technique which is the result of three hundred years of colonial experience. A middle road has been found. It is the way between harsh and selfish domination, and too self-sacrificing a respect for the political and economic ideals of the subject peoples. The happy path of moderation permits the individual Dependencies to adopt a policy of self-development. At the same time it accords Great Britain a full measure of authority. Not again will the British colonies become an independent, sovereign association of independent states, nor will they become a thorn of disaffected Indian states. With the realization of the potential value of the Dependencies Great Britain has embarked upon a new venture in empire-making and ruling. It may lead to a greater, and more British empire than that which the World War disrupted.

Frank J. MANHEIM.

Une revue récente de droit romain

Nous avons eu déjà l'occasion de parler du premier Congrès juridique international de Rome, de ses activités et de son importance, d'en dire le remarquable succès et d'exprimer les espérances qu'il fondait.¹ Nous présentons aujourd'hui l'un de ses premiers fruits: la revue récente éditée par le *Pontificium Institutum utriusque Juris*, qui a pour titre *Studia et Documenta Historiæ et Juris*.²

Il appartenait au *Pontificium Institutum utriusque Juris*, promoteur du Congrès international, de perpétuer sa belle initiative dans une œuvre féconde et durable, qui non seulement attesterait de son zèle pour la haute culture juridique, mais apporterait en même temps une large et précieuse contribution au progrès, voire au renouveau des études si profitables du droit romain: car c'est de ce droit que s'occupera exclusivement la nouvelle revue.

Le premier volume, publié en deux fascicules au cours de l'année 1935, forme un bel ensemble de travaux de plus de cinq cents pages, consacrées en presque totalité à des études scientifiques, variées et nombreuses; peu de place, en effet, est laissé aux comptes rendus des livres, d'ailleurs sérieusement critiques et développés, et encore moins à une sobre chronique, *In Memoriam*, sorte de tribut d'hommages à la mémoire des disparus justement célèbres par leur culture et leurs travaux juridiques, en tête desquels on n'est pas surpris de voir la grande figure du Cardinal Pietro Gasparri.

M. Emile Albertario, professeur ordinaire à l'Université Royale de Rome et professeur adjoint au *Pontificium Institutum utriusque Juris*, est le directeur responsable de la revue; il est assisté d'un conseil de direc-

¹ Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1935, p. 256-268, *Le Congrès juridique international de Rome*.

² *Studia et Documenta Historiæ et Juris*. — Director: Æmilius Albertario. Romæ, Apollinaris, Piazza Sant'Apollinare. 49. — Annus I. 1935.

tion composé de neuf membres.³ Le nouveau périodique fait appel à la collaboration de tous les romanistes des divers pays, auxquels il sera loisible de présenter leurs travaux en latin, en italien, en français, en anglais, en allemand ou en espagnol.

La revue annonce son programme dans la préface du premier fascicule, délimitant avec soin le champ de ses recherches, précisant l'objet de ses activités et traçant les règles de la méthode scientifique qui sera sienne: *Pontificium Institutum utriusque Juris, promulgata Constitutione Apostolica Deus scientiarum Dominus, non solum diversarum disciplinarum magisteria aptius ordinavit et auxit, sed etiam incensius progreditur ad colenda et fovenda studia sive quæ ad ius canonicum sive quæ ad ius civile spectant. Quapropter id quoque opportunum censuit, ut una cum Commentario, cui titulus Apollinaris quique ecclesiasticum ius pertractare perget, alius vulgo edatur Commentarius, qui in studia historico-iuridica incumbet, antiqua iura orientalia, ius græcum, ius romanum, historiam iuris præsertim ineunte media ætate et ævo byzantino inquirat, enucleet, inluminet.*

Eiusmodi Commentarius inscribetur: Studia et Documenta Historiæ et Juris, quo titulo iam appellabantur studia periodica, ab Academia conlationum historicarum-iuridicarum anno 1880 condita, in quibus Hilarius Alibrandi, nostri Instituti decus et lumen, complures elucubrationes plurimi quidem æstimandas publicavit. Hoc plane demonstrat novi Commentarii conditores eiusmodi acriter hæere proposito, ut severa methodus in investigandis rebus historico-iuridicis servetur, quam secutus notissimus ille Alibrandi tempora præcucurrit.

Programme vaste et imposant, certes, que son distingué directeur semble avoir voulu concrétiser dans un article liminaire remarquable: *I fattori della evoluzione del diritto romano postclassico e la formazione del diritto romano giustiniano*, s'appliquant à faire saisir sur le vif l'extrême complexité que présente le droit romain, à travers ses évolutions incessantes et prolongées, sous l'influence de causes nombreuses et disparates. Le champ d'exploration ainsi livré aux perquisitions

³ Les membres du conseil de direction sont les professeurs suivants: Valentinus Capocci, Evaristus Carusi, Bertrandus Kurtscheid, Arcadius Larraona, Josephus Pasquazi, Salvator Riccobono, Franciscus Roberti, Silvius Romani et Angelus Silvagni.

des romanistes est immense et d'une richesse inouïe: mal circonscrit par le recul des siècles, chaque motte dont il est composé possède sa valeur, son histoire et souvent son mystérieux secret. Si la résultante de cette élaboration séculaire est d'un effet splendide et captivant, on ne peut cependant l'apprécier sans une connaissance assez précise de ses agents multiples, avec leur caractère particulier et leur puissance d'action propre.

Les articles suivants constituent une première réalisation vraiment fidèle de ce programme: études de détail plutôt que d'ensemble, de patientes recherches ou d'analyses minutieuses, qui trahissent une préoccupation scientifique chez leurs auteurs. On y retrouve les différentes manifestations de la culture juridique: études de critique textuelle, dont l'importance, en matière de droit romain, s'affirme avec une force particulière, par les deux problèmes corrélatifs des interpolations (page 253) et de la genèse des textes (page 275): problèmes qui paraissent se compliquer et renaître non seulement avec le progrès du temps, mais aussi comme à plaisir, à mesure que le chercheur pénètre leurs profondeurs; études d'exégèse, soit purement verbale (pages 153, 379), soit interprétative de la norme juridique elle-même (page 48); études doctrinales, tendant à élucider la nature de certaines institutions du droit romain par une synthèse harmonieuse de ses éléments composants (pages 73, 108, 115, 290, 299, 349, 373, 392) ou à mettre en lumière la portée de principes générateurs (page 83), ou encore, offrant quelques essais sur ce qu'il conviendrait d'appeler la méthodologie des jurisconsultes (page 319), ses sources et ses analogies souvent étonnantes et inattendues; enfin, deux études historiques (pages 132, 307), la seconde montrant l'infiltration du droit romain dans la législation moderne.

Les travaux de ce premier volume répondent dans leur ensemble aux vœux des promoteurs de la revue et satisfont aux exigences de son programme, tant par leur caractère sérieux et scientifique que par l'autorité des maîtres qui les recommandent. Faut-il regretter l'absence du latin, après la préface, d'ailleurs fort brève, exception faite des résumés succincts mis en tête de chaque article? Cette constatation s'explique, cependant, par une autre lacune que nous serions enclin à déplorer davantage: la part modeste prise par les maîtres de nos institutions catholiques ou ecclésiastiques à cette œuvre de collaboration. Il y a là l'indice d'une

faiblesse, que la nouvelle revue, espérons-le, contribuera efficacement à guérir, en stimulant parmi les nôtres l'étude du droit romain qu'ils ont trop généralement négligée, tandis qu'elle demeurerait l'apanage enviable des institutions d'Etat. Ne pouvait-on pas craindre, du reste, que la codification même du droit canonique, en excluant, de par son universalité, la nécessité de l'ancien droit subsidiaire, aurait pour effet indirect, et bien à l'encontre, sinon des prévisions, du moins des intentions de ses doctes compilateurs, de jeter le voile de l'oubli sur le vieux et désuet droit romain, dont la nécessité et l'utilité ne se feraient plus sentir d'une façon aussi immédiate dans la pratique?

Et cependant, il est incontestable qu'un renouveau des études du droit romain dans nos écoles supérieures, non seulement marquerait une conquête de l'érudition, mais favoriserait le progrès en profondeur et en technique du droit canonique lui-même, qui plonge ses racines dans l'antique sol romain, d'où peut encore monter aujourd'hui une sève généreuse et vivifiante. Et quel profit pour la formation juridique du canoniste dans le contact familial avec ce monument incomparable de majesté, façonné pièce à pièce par l'expérience séculaire sous l'empire tenace d'un génie persévérant!

C'est pourquoi, nous souhaitons à la nouvelle revue une vie féconde, une large diffusion, et plein succès dans l'œuvre rénovatrice qu'elle a entreprise sous des auspices aussi rassurants.

Joseph ROUSSEAU, o. m. i.

Rome, le 12 janvier 1936.

Chronique universitaire

L'introduction de la cause de béatification de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, évêque de Marseille et fondateur de la congrégation des Oblats de Marie Immaculée, a été un motif de joie extrême pour les professeurs et les élèves de l'Université.

* * *

Le Frère Joseph Normand, qui depuis cinquante-deux ans se dévoue pour notre institution, a célébré son cinquantième anniversaire de profession religieuse.

* * *

Professeurs pendant plusieurs années, le R. P. Adolphe Fortier, qui fut aussi préfet de discipline, et le R. P. James Fallon, longtemps préfet d'études, sont décédés récemment. R. I. P.

Nous regrettons également la mort des RR. PP. Ovila Paquette et Adéodat Thérien; aussi, de deux anciens, prêtres du diocèse de Pembroke, Mgr F. L. French et M. l'abbé Matthew Doyle. R. I. P.

* * *

A la dernière réunion de la Société thomiste de l'Université, M. l'abbé Raymond Limoges, directeur du grand séminaire d'Ottawa, répondit, par un intéressant rapport, à la question suivante: « Faut-il refaire nos manuels de théologie morale? »

* * *

Sous les auspices de l'Institut canadien-français d'Ottawa, M. Léon Mayrand, professeur de droit international à l'Université, relate ses impressions de voyage à « la mystérieuse ville d'Angkor ».

* * *

Depuis quelques semaines, il fut donné aux membres de la Société des Conférences de se renseigner sur des sujets très disparates.

Me Clifford Reilly, C. R., dans un français impeccable, traça une page émouvante de « l'histoire de l'Irlande contemporaine ».

Présentée à l'auditoire par l'honorable Fernand Rinfret, secrétaire d'Etat, et remerciée par M. Louvigny de Montigny, madame Pierre Casgrain, en un substantiel discours ayant pour titre « Leurs droits et nos devoirs », parla de l'éducation des enfants. Cette soirée fut agrémentée par le concours de M. Yvon Barrette, pianiste, et de Mlles Couture, Sabourin et Lemieux, qui récitèrent de charmantes poésies.

Le président de la Ligue d'Action nationale, M. Esdras Minville, élaborera un magnifique programme d'éducation nationale.

Me Léo Pelland, directeur de la *Revue du Droit*, de Québec, dans un travail profond et littéraire intitulé « Regards et horizons », considéra l'aspect juridique de la province de Québec.

« Nos amis inconnus » était le sujet de la captivante conférence du R. P. Ernest Renaud, diplômé de l'Université de Lille et docteur ès sciences, qui traita des bienfaits rendus à l'humanité par les chimistes.

A ces réunions, nous eûmes le plaisir d'entendre Mlles Alice Bour-nival et Marguerite Soublière, pianistes, et M. Armand Weisbord, violoniste.

* * *

Les RR. PP. Charles Fallon et Alcide Moreau dirigent les exercices spirituels annuels d'une cinquantaine de finissants.

Le R. P. Rodolphe Smit, de la province oblate franco-américaine, a prêché en français et en anglais la retraite annuelle des étudiantes du Collège Notre-Dame.

* * *

En sa qualité de président du bureau directeur des Semaines d'Etudes missionnaires du Canada, le R. P. Léo Deschâtelets, professeur à l'Université, prononça le discours d'ouverture, lors de la deuxième session, tenue à Québec, du 17 au 20 février.

* * *

Notre club de gouret, dans la ligue juvénile du district, a remporté cet hiver des succès sans précédent.

* * *

Le R. P. Arthur Caron fait de l'enseignement à Ottawa et à l'Université Laval de Québec, où il traite de questions spéciales de philosophie morale et sociale.

* * *

La baronne C. de Hueck, réfugiée russe et fondatrice de trois maisons d'hospitalité à Toronto, suscita un vif intérêt chez la gent universitaire, en lui parlant des moyens à prendre pour combattre le communisme.

* * *

En deux conférences illustrées de films cinématographiques sur « les martyrs mexicains », le R. P. Antonio Dragon, secrétaire du supérieur général des Jésuites, sut émouvoir au plus haut point les centaines d'auditeurs qui remplissaient la salle académique.

* * *

Les RR. PP. Gilles Marchand, recteur, et Henri Saint-Denis ont été appelés à collaborer à la formation d'un Comité général d'Education postscolaire. Le R. P. Recteur fait partie du Conseil exécutif.

* * *

Sous la plume alerte du R. P. Gustave Sauvé, deux brochures on ne peut plus opportunes, sur « le crédit social » et sur « Moscou au Canada », viennent de paraître.

Faisant preuve d'une documentation fort étendue, le R. P. parle, à la salle académique, de « l'Ethiopie et Mussolini », et de « Marx, Lénine et Callès ».

* * *

Les RR. PP. Edmond Lemieux, Gustave Sauvé, Ovila Meunier et André Guay et M. l'abbé Jean Berthiaume continuent leur travail

apostolique dans une série de conférences publiques sur « l'action catholique ».

* * *

Les débats interuniversitaires sur l'estrade et à la radio ont mis aux prises Laval, Montréal et Ottawa. On envisagea les sujets suivants : « L'avenir se montre-t-il favorable à nos diplômés? » — « L'Italie a-t-elle raison de faire la guerre à l'Éthiopie? » — « Faut-il maintenir le secours direct? » — « Faut-il donner plus de pouvoirs aux gouvernements provinciaux? »

De même, Loyola, Bishop et Ottawa ont discuté sur « les effets du capital américain dans l'industrie canadienne ».

Il y eut aussi un débat avec des représentants de l'Université de New-York, sur « la liberté de la parole ».

* * *

A la réunion annuelle de la Fédération nationale des Etudiants des Universités canadiennes, à Kingston, nous fûmes représentés par M. J.-C. Aubin, président de notre Conseil des Etudiants.

* * *

Madame L. Larocque-Auger, professeur de diction à l'École de Musique et de Déclamation et aux pensionnats des rues Rideau et Gloucester, obtint des succès remarquables en faisant interpréter « Andromaque », tragédie de Racine, par les élèves des Sœurs Grises, et « Melka », drame biblique de Gratieux, par les élèves de la Congrégation de Notre-Dame.

Grâce au concours de M. Harry Hayes, professeur à l'Université, les élèves de langue anglaise ont interprété de façon fort artistique, au Little Theatre, les pièces « The Bells » et « The Artist's Dream ».

Les membres de la Société des Débats français, sous la direction de M. Léonard Beaulne, ont remporté un vif succès en jouant « Le fils de Ganelon », œuvre de Henri de Bornier.

* * *

Les fêtes organisées par l'Université et les Collèges affiliés, à l'occasion de la Saint-Thomas d'Aquin, deviennent chaque année plus

considérables, comme en fait foi la liste suivante des discours donnés par les élèves.

A l'Université, « Nécessité de la philosophie », par M. Marcel Lacoursière; « Atheism, modern scourge », par M. Michael Hourigan; « Dieu et la paix », par M. Jean-Charles Aubin.

Au Collège Notre-Dame, « Quid sit veritas? » par Mlle M. Maloney; « La conscience psychologique », par Mlle J. Mineau; « Can a Catholic be a Socialist? » par Mlle M. Rainboth; « La liberté et le devoir », par Mlle L. Blais.

Au Collège Bruyère, « La connaissance de Dieu par la raison », par Mlle H. Drouin; « The Nature of Beauty », par Mlle B. Williamson; « The Constitution of Matter », par Mlle M. Keevil; « La loi naturelle », par Mlle J. Garneau.

Aux Facultés canoniques et à l'Institut de Philosophie, il y eut des disputes scolastiques sur les problèmes suivants: « Revelatio divina est formaliter locutio Dei ad homines », « Demonstratur existentia ordinis veritatis et vitæ supernaturalis in Deo », « Finis vere est causa, immo est prima causarum », « Solum bonum potest finalizare, ejus autem cognitio ad hoc non requiritur nisi ut conditio sine qua non », « L'objet formel de la logique », « Le premier principe est le principe d'identité et non pas le principe de contradiction ».

Prirent part à ces disputes les RR. FF. M. Beauchamp, A. Gazé, N. Morissette, J.-B. Gagnon et R. Larivière, ainsi que MM. Jean-Jacques Tremblay, Norman Denys, Jean-Paul Sabourin, Laurent Clément, Roger Dubé, Francis Cox, Francis Halpin et Guillaume Boulé.

* * *

Au mois de mai, Son Eminence le Cardinal Villeneuve sera l'orateur de circonstance au dîner-causerie organisé par l'Association des Anciens Elèves de Langue française.

* * *

Plusieurs congrès importants ont obtenu l'adhésion de l'Université. Ce sont le troisième Congrès international de l'Enseignement secondaire catholique, qui se tiendra à Luxembourg en juillet prochain; le

quatrième Congrès international de Linguistes, à l'Université de Copenhague; ainsi que les Congrès internationaux de philosophie, à Paris, et de droit international comparé, à La Haye.

* * *

A l'occasion de l'Exposition universelle de la Presse catholique, au Vatican, le T. R. P. Gemelli, recteur magnifique de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, chargé de présider à l'organisation de la presse universitaire, invite personnellement la *Revue de l'Université d'Ottawa* à figurer dans les salles de l'Exposition.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

PARTIE DOCUMENTAIRE

COMPTE RENDU DE LA DEUXIÈME SESSION DES SEMAINES D'ÉTUDES MISSIONNAIRES DU CANADA TENUE À QUÉBEC DU 17 AU 20 FÉVRIER SOUS LES AUSPICES DE L'UNION MISSIONNAIRE DU CLERGÉ

Cette session avait pour thème général *la conversion des infidèles*. Comme la première qui eut lieu à Ottawa, en octobre 1934,¹ elle a obtenu un franc succès.

Elle le doit d'une part à l'attraction de son programme, au zèle de ses organisateurs, aux encouragements venus de la part des plus hauts dignitaires ecclésiastiques, au nombre et à la qualité de ses auditeurs et conférenciers, voire au charme des lieux où elle s'est déroulée, mais plus encore aux prières ferventes et aux généreux sacrifices qui lui ont valu les bénédictions du ciel.

Les renseignements qui vont suivre permettront de saisir d'un rapide coup d'œil l'importance de ces récentes assises.

CHOIX DE LA VILLE DE QUÉBEC.

Son Eminence le Cardinal Villeneuve, au cours de la première session des Semaines d'Études missionnaires du Canada, avait manifesté au bureau directeur son désir de voir les prochaines réunions au sein de sa ville épiscopale. Pareille invitation ne pouvait mieux convenir. Aussi fut-elle acceptée avec une reconnaissance d'autant plus grande qu'elle assurait à l'avance, aux futures assemblées, le haut patronage d'un Prince de l'Église universellement estimé, et le cadre, si riche de souvenirs apostoliques, qu'est, sans conteste, la vieille cité de Champlain.

Le lieu une fois déterminé, il fallait trouver une demeure hospitalière, qui voulût bien recevoir les semainiers. L'Université Laval s'estima très heureuse de pouvoir rendre ce bon service, et ce fut sous son toit, dans la salle des promotions académiques, décorée avec art pour la circonstance, que purent se tenir toutes les séances d'études. Son recteur magnifique, Mgr Camille Roy, P. A., V. G., eut même l'obligeance d'accepter la présidence d'honneur des réunions. Pouvait-on souhaiter davantage! Et pour clore la Semaine, une émouvante cérémonie dans la basilique-cathédrale!

ORGANISATION.

Une Semaine d'Études missionnaires ne se réalise pas toute seule. Il faut pour la préparer et la mener à bonne fin plusieurs organismes. Les énumérer et mentionner les noms de ceux qui en ont fait partie semble ici de mise. N'est-il pas convenable, en effet, que ceux qui ont été à la tâche soient aussi à l'honneur, surtout quand par leur

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome V, p. 138-141.

dévouement éclairé et méthodique ils ont assuré la parfaite réussite de l'entreprise à eux confiée.

a) Le bureau directeur.

C'est lui qui a vu à la préparation du programme, au choix des travaux et des conférenciers, aux principales invitations. Il se composait comme suit:

Président: R. P. Léo Deschâtelets, O. M. I.

Vice-président: M. l'abbé Paul Bernier.

Conseillers: R. P. Victor Devy, S. M. M.

M. l'abbé René Martin.

R. P. Euchariste, O. M. Cap.

Secrétaire: R. P. Ovila Meunier, O. M. I.

b) Le comité local.

Le bureau directeur ayant son siège à Ottawa, il fallait lui adjoindre, à Québec, un comité préposé à l'aménagement des lieux, à la réception et à l'hospitalisation des congressistes, etc. Firent partie de ce comité, à titre de

Président: Mgr Joseph-N. Gignac, P. D.

Membres: MM. les abbés Adolphe Doyon, Henri Beaulieu et Ernest Lemieux.

Secrétaire: M. l'abbé Paul Bernier.

Sous-secrétaire: M. l'abbé Honorius Provost.

c) Le bureau des missions du grand séminaire de Québec.

Le comité local, constitué par Son Eminence le Cardinal, fut grandement aidé dans son travail par le bureau des missions du grand séminaire de Québec. Parmi les services rendus, mentionnons la distribution des programmes, des cartes d'inscription et des brochures de propagande, la réception des visiteurs à l'heure des cours, la perception des offrandes lors de la cérémonie de clôture, etc.

VŒUX ET BÉNÉDICTIONS.

Une Semaine missionnaire est un événement considérable dans un pays catholique. Lorsqu'on l'annonce officiellement, cette nouvelle déborde nécessairement les limites trop restreintes du territoire où elle prend naissance, et le premier endroit sympathique qu'elle atteint généralement, c'est le cœur même de la catholicité: Rome. Aussi bien le Saint-Père a-t-il voulu faire connaître, par l'intermédiaire de son délégué apostolique au Canada, Son Excellence Mgr Andrea Cassulo, la joie très vive que lui causait la deuxième session de nos Semaines. Le câblogramme lu au soir de la première séance était à la fois une marque de paternelle bienveillance de la part de Sa Sainteté Pie XI, le pape des missions, et le gage d'une particulière effusion de grâces sur les travaux des semainiers. On répondit à cette bénédiction pontificale par des hommages de reconnaissance et de filiale soumission que signèrent Son Eminence le Cardinal Villeneuve et le R. P. Léo Deschâtelets, O. M. I., président général.

Des câblogrammes furent aussi échangés entre le comité directeur et le préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande, Son Eminence le Cardinal Fumasoni-Biondi.

PRÉSENCES ET TRAVAUX.

Mentionnons la présence de Son Eminence le Cardinal J.-M.-Rodrigue Villeneuve, O. M. I., archevêque de Québec, de Son Excellence Mgr Andrea Cassulo, archevêque de

Léontopolis, délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve, de Son Excellence Mgr Omer Plante, évêque de Dobero et auxiliaire de Québec, de Son Excellence Mgr Joseph Guy, O. M. I., vicaire apostolique de Grouard.

Autres semainiers: 144 prêtres représentant seize circonscriptions ecclésiastiques (diocèses ou vicariats apostoliques); 136 séminaristes (étudiants en théologie); 53 religieux (dont quatre provinciaux) appartenant à dix-sept congrégations ou ordres; 75 scolastiques de quatre maisons différentes; 38 frères (dont trois directeurs ou visiteurs provinciaux) provenant de sept instituts; 150 religieuses (dont neuf supérieures générales ou provinciales et vingt-cinq supérieures locales) représentant dix-huit communautés. Un bon nombre de simples fidèles ont signé leur adhésion.

C'est en présence de ces groupes d'élite, formant à chaque séance un auditoire de 500 à 800 personnes, qu'ont été donnés les travaux de la Semaine missionnaire. Dès lors, quels fruits abondants n'est-on pas en droit d'attendre de telles semences en si bonne terre! ²

Voici la liste des travaux de la Semaine.

Discours de bienvenue, par Mgr Camille Roy, P. A., V. G., recteur de l'Université Laval; discours d'ouverture, par le R. P. Léo Deschâtelets, O. M. I., président du comité permanent des Semaines d'Études missionnaires du Canada; discours inaugural, par Son Excellence Mgr Andrea Cassulo, délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve.

Rapports:

Le salut pour tous, par M. l'abbé Guillaume Miville-Déchêne, D. Th., D. Ph., professeur à l'Université Laval.

L'Eglise et le salut des infidèles, par le R. P. Louis Roy, C. SS. R., professeur de théologie au Scolasticat Saint-Gérard d'Ottawa.

Possibilité du salut sans l'appartenance visible à l'Eglise du Christ, par le R. P. Louis-Philippe Fafard, C. S. V., D. Th., D. Ph., supérieur du Séminaire de Joliette.

La conversion à la foi chrétienne, par le R. P. Eugène Lachance, C. J. M., D. Th., D. Ph., professeur de théologie au Scolasticat des Eudistes de Charlesbourg.

Sur les chemins de la conversion, par le R. P. Henri Goré, C. S. Sp., professeur au Collège Saint-Alexandre.

Ressources de l'âme des infidèles: la loi naturelle dans le cœur du païen, par le R. P. Emery Champagne, P. B.

Les obstacles à la conversion des infidèles dans la Chine Septentrionale, par M. l'abbé Alexandre Paradis, S. M. E., de Pont-Viau.

Conversions individuelles ou conversions en masse, par le R. P. Séraphin-Joseph Benoît, O. F. M., professeur au Scolasticat de Québec.

² Il ne faudrait pas limiter le nombre des personnes qui ont bénéficié de la Semaine aux seuls auditeurs présents dans la salle des promotions de l'Université Laval. Combien d'autres, sans que jamais on puisse les compter, ont suivi de fait les causeries missionnaires, grâce au poste radiophonique CHRC, mis gracieusement, chaque après-midi, à la disposition des orateurs, ou encore, par le moyen des journaux, fidèles à donner quotidiennement, à leurs lecteurs, de substantiels comptes rendus, fournis par les orateurs eux-mêmes et distribués par les soins du comité local.

- La stabilité des conversions*, par le R. P. Léo Morin, C. S. C., L. Ph., professeur au Collège Saint-Laurent, Montréal.
- Sainteté et nouvelles chrétientés*, par la R. S. Marie-Electa, Franciscaïne Missionnaire de Marie.
- Le rôle du Frère enseignant en missions*, par le R. F. Damase, de l'Instruction Chrétienne.
- Stratégie apostolique: la conversion par les élites et par les chefs*, par le T. R. P. Adélarde Dugré, S. J., supérieur provincial des Jésuites du Bas-Canada.
- Le travail missionnaire des premières institutrices canadiennes auprès des infidèles de notre pays*, par la R. S. Saint-Adolphe, religieuse de la Congrégation de Notre-Dame.
- Le devoir missionnaire des instituteurs et institutrices*, par M. le commandeur C.-J. Magnan, inspecteur général des Ecoles normales de la province de Québec.

Communications:

- La première mission: la Terre Sainte*, par le R. P. Marie-Raymond, O. F. M., commissaire de Terre Sainte au Canada.
- Le mouvement des conversions en Océanie*, par le R. P. William-J. Dauphin, S. M., supérieur du Juvénat des Pères Maristes de Sillery.
- Les Œuvres Pontificales missionnaires et le Clergé*, par Mgr Elias Roy, P. D., D. Th., directeur de l'Union missionnaire du Clergé pour l'archidiocèse de Québec.
- Le bureau des missions du grand Séminaire de Québec*, par M. l'abbé Benoît Garneau, séminariste de deuxième année.
- Le retour à la foi des pays scandinaves*, par le R. P. Victor Devy, S. M. M., D. Th., professeur à l'Université d'Ottawa et au Scolasticat de la Compagnie de Marie.

Conférences:

- Le progrès des conversions depuis Benoît XV*, par Mgr Wilfrid Lebon, P. D., D. Th., D. Ph., professeur à l'Université Laval.
- Au pays du Soleil Levant*, par le T. R. P. Pierre Bissonnette, O. P., Lect. Th., vicaire provincial des Dominicains au Japon.
- Une heure avec les sujets du Négus*, par le R. P. Euchariste, O. M. Cap., gardien du monastère d'Ottawa, ancien missionnaire en Ethiopie.

Cette simple nomenclature dit à sa manière, et non sans éloquence, le travail considérable accompli durant la Semaine, et tout le bénéfice qu'ont pu en retirer les fidèles auditeurs.

Publiés bientôt en volume, ces divers écrits constitueront une mine de précieux renseignements sur les missions en général et sur les nôtres en particulier. Cet ouvrage sera indispensable. . .

LA CÉRÉMONIE DE CLÔTURE.

Pour terminer ce rapport, un fait reste à mentionner: la cérémonie solennelle de clôture qui eut lieu, le jeudi soir, dans la basilique-cathédrale.

Devant une foule nombreuse, le Cardinal Archevêque de Québec établit « les raisons actuelles et urgentes de travailler à la conversion des infidèles ».

Cette magistrale allocution a causé chez tous les semainiers la plus vive impression.

En reconnaissance des grâces abondantes reçues pendant ces assises, et pour en assurer les fruits salutaires, il y eut enfin bénédiction du très Saint Sacrement et chant du Magnificat.

Ernest LEMIEUX, prêtre,
du comité local de Québec.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Lexikon für Theologie und Kirche. Dix volumes. Fribourg-en-Brigau, Herder et Cie. In-4.

La publication de cet ouvrage¹ s'effectue avec une rapidité extraordinaire, tout à la louange de Mgr Buchberger, qui en conçut l'idée, du Dr Hofmann, chef adjoint de la rédaction, des cinq cents collaborateurs et de la Maison Herder. Voici le sixième et le septième volumes. Le huitième paraîtra bientôt.

Le sixième tome renferme environ 2,000 articles (de *Kirejewski* à *Maura*) développés selon l'importance du sujet, en plus d'un grand nombre de noms ne comportant que de brèves explications. Nous remarquons en particulier la précision des articles sur *Klassizismus*, *Kleidung*, *Kommunismus*, *Konkordat*, *Marxismus*, *Materialismus*, *Lutheranismus*. Un jugement franc et catholique est porté sur plusieurs sujets, entre autres sur *Körperkultur*, *Kraniotomie*, *Krieg*, *Koéducation*, *Kultur*, *Leichenverbrennung*, *Liberalismus*, etc. Ceux qui s'occupent du ministère paroissial et de la direction des âmes trouveront des études très intéressantes aux mots *Klugheit*, *Kommunion*, *Krankenseelsorge*, *Kreuzweg*, *Laienapostolat*, *Leiden*, *Licht*, *Liturgische Bewegung*, *Losprechung*, *Lüge*, *Luxus*, *Männerapostolat*. Les historiens estimeront les biographies sans superfluités mais précises, aux articles *Klara*, *Klemens*, *Konstantin d. Gr.*, *Lamenais*, *Lavigerie*, *Leibnitz*, *Leo XIII*, *Locke*, *Luther*, *Manning*, *Marruchi*.

L'illustration est soignée et abondante. Dix hors-texte donnent des reproductions photographiques sur l'art copte, les différentes sortes de croix et de crucifix, de lampes et de chandeliers. On a fait un beau choix des peintures de Marie, depuis l'époque des catacombes jusqu'à nos jours. En outre, cent quarante-huit dessins ou gravures et vingt-trois cartes insérés dans le texte aident à l'intelligence de la doctrine.

Le septième volume (de *Mauritanien* à *Patrologie*) contient à peu près le même nombre d'articles que le précédent, huit hors-texte, cent vingt gravures et dix-sept cartes. Voici quelques-uns des articles principaux: *Modernisme*, *Monisme*, *Mystique*, *Imitation de Jésus-Christ*, *Droit naturel*, *Néo-kantisme*, *Néo-scolastique*, *Nominalisme*, *Nudisme*, *Panthéisme*. En matière d'histoire religieuse: *Mystères*, *Mythologie*, *Sacrifice*, *Paradis*; en théologie: *Messe*, *Mission*, *Missionologie*, *Molinisme*, *Systèmes de moral*, *Théologie morale*, *Noviciat*, *Ordres religieux*, *Théologie pastorale*; des biblio-

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome IV, p. 387, 517; tome V, p. 152. 385-386.

graphies: Mercier, Mazonod, Murillo, Thérèse Neumann, Newman, Nietzsche, Occam, Origène, etc.

Les cartes géographiques de différents pays, comme le Mexique, la Norvège, la Suède, l'Autriche, ou de diocèses, comme Meissen, sont mieux réussies que celles des volumes antérieurs, à l'exception, nous semble-t-il, de la carte de Paris.

Le présent volume renferme la liste chronologique des papes et des antipapes depuis saint Pierre jusqu'à Pie XI, ainsi qu'une liste très soignée des abréviations des noms d'ordres et de congrégations religieuses.

Nous apprécions grandement les statistiques reproduites dans ce dictionnaire; elles sont toujours des plus récentes. Les exemples abondent. Ce qui prouve que le *Lexikon* veut être à la page. Tous ceux qui le consultent l'estiment et sont unanimes à affirmer que c'est « un instrument de travail indispensable » et un modèle du genre.

Les conditions de souscription sont les suivantes: 26 mark pour chaque volume broché, et 30 ou 34 mark pour chaque volume relié. V.-R. C.

* * *

GAÉTAN DE RAUCOURT, S. J. — *La Vérité sur Jésus de Nazareth*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1935. In-8, XXV-326 pages.

Dans cet ouvrage on prouve l'origine divine du témoignage reconnu authentique de Jésus de Nazareth. Les cinq premiers livres sont consacrés à l'exposé du contenu de ce même témoignage et de ses qualités. L'auteur a condensé là la substance des Évangiles. Le sixième livre démontre l'autorité de Jésus par les signes divins, les miracles et les prophéties, en particulier par la résurrection de Jésus et la vie de son Église.

Clarté, sobriété, logique, telles sont les qualités maîtresses de ce volume. Il se recommande comme livre de consultation pour un cours d'apologétique de nos écoles secondaires. Les lecteurs sérieux, que les schémas ne rebutent pas à demeure, puiseront dans ces pages une foule de connaissances et apprendront à mieux pénétrer l'Évangile, qui est le témoin éloquent et ému de Jésus, notre lumière et notre vie.

J.-C. L.

* * *

Dom PIERRE DE PUNIER, O. S. B. — *Le Psautier liturgique à la Lumière de la Tradition chrétienne*. Tome I. *Psaumes de David*. Tome II. *Psaumes lévitiqnes et psaumes anonymes*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-12, 874 et 873 pages.

En deux volumes de près de neuf cents pages, Dom Pierre de Punier donne, à l'aide de la plus pure tradition, un nouveau commentaire des psaumes, « qui est moins une étude exégétique qu'une mise en valeur des ressources immenses que le psautier offre à la prière ».

Dans le tome premier l'auteur traduit et commente les deux premiers livres du psautier, c'est-à-dire les psaumes de David, le deuxième tome étant réservé aux trois derniers livres, à savoir aux psaumes dits lévitiqnes et aux psaumes anonymes. Une introduction importante précède chacun des volumes, où le savant bénédictin indique le sens de son œuvre, la valeur liturgique du psautier ainsi que la division qu'il a adoptée.

Quant à l'ordre suivi, il croit plus simple et plus pratique de s'en tenir à la disposition même du psautier gallican accepté officiellement par l'Église, sans s'arrêter à la division si traditionnelle du psautier monastique.

Parallèlement au texte latin on trouve dans cette œuvre une traduction française claire et exacte, de même qu'un commentaire qui s'inspire constamment de la version

du psautier faite directement sur l'hébreu par saint Jérôme. Ce dernier avait donné ce conseil aux chrétiens de son temps, « de s'en tenir pour la prière au texte officiel, mais de recourir à l'hébreu afin de mieux comprendre ce texte ».

Dom Pierre de Puniet fait ressortir admirablement dans son *Introduction* et ses commentaires l'idée maîtresse des psaumes: chanter le mystère du Christ. En effet, ces cantiques n'ont d'intérêt réel qu'à la lumière du mystère du Christ. « C'est bien là ce qu'explique le charme mystérieux qu'éprouve l'âme chrétienne dans le contact assidu avec les psaumes, où elle reconnaît le Christ en personne, entend sa voix, distingue ses traits, acclame ses bienfaits et ses œuvres de miséricorde. »

Remercions donc l'auteur d'offrir, aux laïcs non moins qu'aux ecclésiastiques et aux âmes consacrées au ministère de la louange, un ouvrage qui aura le mérite de faire connaître et goûter davantage la profonde doctrine des psaumes et de les faire chanter avec science et intelligence.

P. S.

* * *

LOUIS SOUBIGOU. — *Dans la beauté rayonnante des Psaumes. Anthologie des Psaumes. Traduction et commentaire littéral et doctrinal.* Deuxième édition. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1932. In-16 jésus, 329 pages.

C'est une traduction et un commentaire littéral et doctrinal de près de soixante-dix psaumes. Le volume s'adresse à ceux qui « n'ayant pas reçu d'initiation spéciale aux questions d'Écriture sainte, se trouvent désemparés devant les ouvrages, excellents d'ailleurs, des savants spécialisés dans l'étude des saints Livres » (*Introd.*, p. 3). Dans sa traduction, l'auteur suit d'aussi près que possible le texte hébreu du psautier, remplaçant toutefois par des expressions françaises les hébraïsmes qui pourraient désorienter ou du moins alourdir la lecture. Après une brève introduction générale, M. Soubigou distribue en quatre parties son choix de psaumes: ceux qui célèbrent Dieu, ceux qui traitent des destinées humaines, de la piété liturgique et des destinées religieuses d'Israël. Le livre est de nature à faire aimer les psaumes, à faire apprécier leur incomparable poésie et à nourrir une piété solide et éclairée. Diverses tables en facilitent l'usage.

S. D.

* * *

Les grands Jours de la Rédemption. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933. In-8, 127 pages.

A l'occasion du récent jubilé, la Maison de la Bonne Presse publiait *Les grands Jours de la Rédemption*. Véritable somme de l'année jubilaire, ce livre reçut un accueil à tout le moins favorable. On aimait retrouver en quelques pages substantielles le tableau des bienfaits divins proposés, en ces jours, à la ferveur des fidèles. Et chacun, en même temps, de goûter la mise attrayante de l'ouvrage: édition de luxe, illustration abondante et somptueuse, tout était combiné pour instruire agréablement.

Aussi, n'est-il pas hors de propos de signaler ici l'actualité d'un livre qui, trois ans après son apparition, garde tout l'intérêt d'une nouveauté. Toujours la même fraîcheur de forme. Mais la qualité maîtresse, il va sans dire, réside dans le riche fond de textes scripturaires et patristiques. Le choix, il est vrai, a été fait en vue du grand nombre, de la masse des fidèles. De là, des traductions claires, éloquentes, allégées toutefois de tout appareil scientifique. Mais quand on s'inspire, à ce point, de la tradition, on ne peut que faire œuvre de vérité, l'œuvre de l'Église, distribuant à travers les âges les bienfaits de la Rédemption.

M. B.

* * *

L'Immaculée Vierge Mère de Dieu. L'histoire et la Doctrine empruntées aux meilleurs Auteurs spirituels. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933. In-8, 223 pages.

De Maria nunquam satis! On ne peut que louer les entreprises qui tendent à divulguer les gloires de Marie. Elle mieux connue, c'est le règne de son divin Fils qui se propage, tant il est vrai que Marie est la voie royale qui conduit à Jésus. Il faut donc savoir gré aux directeurs de la Maison de la Bonne Presse d'avoir publié un choix d'écrits spirituels concernant l'Immaculée Conception de la Vierge.

Au juste, ce privilège de Marie ne fait l'objet que du chapitre premier. Quatre tableaux subséquents rappellent la virginité, la maternité divine, la compassion, la dormition et la vie glorieuse de la reine du ciel. Et pour terminer, un appel à la dévotion envers notre mère.

Aussi, lecture faite, éprouve-t-on facilement le désir d'une œuvre plus achevée, et pour préciser, d'un choix mieux assorti, où les textes patristiques conserveraient, même en regard des pieuses élévations de date plutôt récente, toute la densité et toute la saveur d'un *fons primigenius*.

M. B.

* * *

J. BLOUET, p. s. s. — *Bienséances ecclésiastiques et pastorales.* Paris, Lecoffre, 1932. In-12, 234 pages.

Excellents conseils d'un supérieur de grand séminaire à la jeunesse ecclésiastique. Parce qu'il n'entre pas dans le détail des formules, des gestes ou des attitudes, l'auteur a composé une véritable philosophie de la politesse ecclésiastique. Le volume aura, du fait, une influence beaucoup plus grande et un plus vaste rayonnement que certains autres manuels trop enclins à renfermer les convenances de la vie sociale dans les strictes limites de leurs prescriptions toujours discutables. La lecture de cet ouvrage sera donc profitable à tous les membres du clergé.

S. D.

* * *

A.-M. JACQUIN, O. P. — *Histoire de l'Eglise.* Tome I. *L'Antiquité chrétienne.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1928. In-8, XVI-698 pages.

Au moment où le R. P. Jacquin est sur le point de livrer au public le deuxième volume de son *Histoire de l'Eglise*, il nous semble opportun de rappeler l'attention sur cet ouvrage du savant professeur de Fribourg.

Le tome premier parut en 1928. Dans l'avant-propos, l'auteur nous avertit qu'il ne s'agit ni d'un manuel, ni d'une histoire volumineuse du genre de celles de Mourret et de Dufourcq. Son livre s'adresse « au grand public catholique, surtout aux jeunes gens et aux prêtres du ministère qui cherchent une *Histoire de l'Eglise* suffisamment informée et d'une lecture aisée ». Ce qui ne signifie nullement que les étudiants ecclésiastiques et même leurs maîtres ne puissent en tirer profit.

A dessein, l'information ne s'étaie pas en une multiplicité de notes et de références: la bibliographie est volontairement restreinte aux seuls ouvrages accessibles au lecteur français. On saisit vite, toutefois, que l'auteur n'ignore aucun des problèmes de la critique contemporaine et les nombreuses citations intercalées de la plus heureuse façon dans le récit témoignent de sa vaste connaissance des sources originales en même temps qu'elles contribuent à donner à la narration une vie intense. L'atmosphère de

l'époque est en quelque sorte reconstituée. C'est dire que l'exposé est à la fois documenté et vivant. La valeur exceptionnelle de ce premier volume, qui se lit avec le plus vif intérêt, fait désirer avec impatience le deuxième qui nous est promis.

E. T.

* * *

Frère GILLES, O. F. M. — *Fioretti ou Petites Fleurs de sainte Claire*. Montréal, Librairie Saint-François, 1931. In-12, 199 pages.

Fioretti est une vie anecdotique de sainte Claire d'Assise. Récits savoureux ou se mêlent la piété et la poésie avec l'histoire et la légende. L'auteur met devant les yeux du lecteur l'âme forte et tendre, humble et noble de la fondatrice des Pauvres Dames. Notre siècle comprend-il encore le sens d'une telle vie? Ce livre contribuera sans doute à le remettre en lumière et à le rénover.

S. D.

* * *

DONATIEN FRÉMONT. — *Mgr Provencher et son Temps*. Winnipeg, Editions de *La Liberté*, 1935. In-12, 295 pages.

La vie de Mgr Provencher pourrait se résumer en trois mots: un long espoir réalisé. Si l'Eglise de l'ouest canadien existe, c'est à lui tout d'abord qu'elle le doit. Il en a été le fondateur. Pendant un quart de siècle, il en fut presque l'unique soutien. Peu de ses collaborateurs résistèrent longtemps à la tâche. Aussi se comparait-il lui-même « à un chêne qui demeure seul au milieu d'une plaine où l'orage emporte tous les autres arbres ». Du chêne il avait la taille gigantesque. C'était surtout un caractère fortement trempé, un énergique et un courageux.

Sur les origines civiles et religieuses du Nord-Ouest plane donc la grande figure de Provencher, et c'est avec raison que M. Frémont a donné à son livre le titre choisi. Il ne s'agit pas, on le voit, d'une biographie strictement limitée à l'homme. Le personnage y est placé dans son cadre, et ce cadre c'est lui qui l'anime. Il suffira de lire pour s'en rendre compte. On verra Norbert Provencher, jeune curé de Kamouraska, devenir du jour au lendemain vicaire général, puis bientôt coadjuteur de l'évêque de Québec pour les missions du Nord-Ouest. On le verra encore aux prises avec les difficultés de l'apostolat en pays neuf. Il pense à tout organiser, mais en prudent administrateur, il ne précipite rien. Pasteur avant tout chargé des âmes, il ne néglige pas pour cela les intérêts temporels de son peuple. Comprenant et se rendant compte que la cité terrestre doit servir d'échafaudage à la cité de Dieu, il travaille de concert avec les compagnies marchandes au progrès matériel de la colonie. Avec cela l'avenir est-il assuré? Tant s'en faut. Les ressources pécuniaires restent maigres, la jeunesse est sans instruction, le recrutement sacerdotal fait défaut. Le premier problème trouvera un palliatif dans les appels de la Propagation de la Foi que Mgr Provencher lance dans les diocèses de Québec et de Montréal. Après maints efforts généreux, maintes tentatives plus ou moins fructueuses, les deux autres problèmes ne seront définitivement résolus que par la venue providentielle des Sœurs Grises de Montréal en 1844, et des Oblats de Marie-Immaculée, l'année suivante.

Qu'on lise cette biographie de Mgr Provencher; on la trouvera documentée, véridique, ni romancée ni imaginée. Certains regretteront l'absence de renvois aux sources précises. Ils ne douteront certes pas de la probité de l'historien, mais ils se diront que la valeur de l'œuvre aurait largement bénéficié de références insérées dans le texte même.

D'autres remarqueront que la matière de certains chapitres correspond peu à leur étiquette. Il nous faut aussi ajouter avec un critique sérieux que l'auteur n'a pas fait ressortir tout le pittoresque de son personnage. Le ton général est celui du chroniqueur qui raconte simplement et uniment avec la seule intention de servir la vérité.

R. N.

* * *

JOSAPHAT BENOÎT.—*L'âme franco-américaine*. Montréal, Editions Albert Lévêque, 1935. In-12, 246 pages.

Une belle étude sur les Franco-Américains, leur état actuel, les causes de leur survivance et les obstacles qui s'y opposent. Ce travail, présenté comme thèse pour l'obtention d'un doctorat à l'Université de Paris, est une peinture assez fidèle de la condition des nôtres aux Etats-Unis. Avec une documentation très abondante, l'auteur y étudie successivement, comme principe de conservation nationale, la famille, la paroisse, l'école, la presse et les sociétés franco-américaines. Ces pages, en même temps qu'elles justifient la force conservatrice de ces divers éléments, révèlent des données historiques intéressantes.

Pour dévoiler certaines plaies, il faut du courage. Avant d'exposer les obstacles à la survivance, M. Benoît, afin de légitimer un franc parler que d'aucuns pourraient peut-être qualifier d'audacieux, cite une parole de Léon XIII: « La première loi de l'histoire, c'est de ne pas mentir; la seconde, c'est de ne pas craindre de dire la vérité. » L'auteur ne me paraît pas avoir exagéré les dangers. D'ailleurs, *veritas liberabit vos...*

Bien renseigné sur le milieu franco-américain, M. Benoît l'est moins sur la situation ontarienne. C'est ainsi qu'il écrit: « La moitié des Canadiens français de l'Ontario ne savaient déjà plus leur langue, quand on a essayé de leur enlever leurs écoles. »

Un volume dont la lecture se recommande à tous ceux qui s'intéressent au problème franco-américain.

R. L.

* * *

EDGAR MCINNIS. — *George III and the Whig Historians*. Toronto, University of Toronto Quarterly, 1934. In-8, 20 pages.

Mr. McInnis has written an article that is interesting to those who follow the careers of great men. He shows that George III's character and work have been made known to us mostly by Whig historians, and expresses the hope that the work of such scholars as Namier will present him to us in a truer perspective. He does not hope to find George III changed into a hero, but he thinks that the Whigs may find themselves in a somewhat humbler position than they have assigned to themselves in their own histories.

Mr. McInnis deals with several eminent Whigs and gives a very interesting account of Burke to whom he attributes the credit of having formulated and given existence to Whig principles, to which Walpole was a somewhat belated convert. Burke and Walpole have been the guides of later writers who have stereotyped the Whig interpretation of George III and his times that lingers with us to-day.

F. B.

* * *

FRANCIS-J. AUDET. — *Les Députés de la région des Trois-Rivières (1841-1867)*. Les Trois-Rivières, Les Editions du *Bien Public*, 1934. In-8, 91 pages.

M. Francis Audet met au service de la collection *Pages trifluviennes* les ressources

de sa vaste érudition et de sa prodigieuse mémoire. Dieu sait quelle abondante documentation notre inlassable archiviste a recueillie au cours d'une quarantaine d'années de recherches.

La présente brochure contient les biographies des députés de la région des Trois-Rivières au Parlement canadien de l'Union. Si on aime la petite histoire on sera servi à souhait: les détails, les anecdotes, les renseignements fourmillent, les uns inédits, les autres glanés à droite et à gauche dans des vieux papiers que personne ne lit plus.

L'auteur remet en scène des hommes politiques aujourd'hui oubliés et fait mieux connaître certains noms dont le souvenir subsiste encore. C'est, en même temps, tout un aspect de la vie politique et sociale d'une époque qui surgit au cours de ces pages qui visent, non à l'embellissement littéraire, mais à l'exactitude de l'information.

E. T.

* * *

ARTHUR-G. DOUGHTY. — *Rapport sur les Archives publiques pour les années 1931, 1932, 1933, 1934.* Ottawa, J.-O. Patenaude et F.-A. Acland, 1932, 1933, 1934, 1935. In-8. XX-320, XIX-242, XXVI-180, 31 pages.

On connaît assez les rapports annuels de l'archiviste du Canada, précieux surtout pour leurs appendices. Les volumes des rapports de 1931 et de 1932 contiennent la suite de l'appendice A: liste des papiers d'Etat, adressés par le secrétaire des colonies aux gouverneurs généraux et aux officiers du Bas-Canada, depuis 1787 jusqu'à 1841. C'est un inventaire de la série G des Archives d'Ottawa. Un index alphabético-analytique complète heureusement ce résumé des pièces et facilite leur utilisation.

Le rapport de 1933 est suivi de deux appendices. Le premier contient des documents constitutionnels (1818-1822), le second inventorie les papiers d'Etat émanés du secrétaire des colonies et s'adressant aux lieutenants-gouverneurs et aux officiers du Haut-Canada, de 1796 à 1820.

E. T.

* * *

Catalogue des Brochures aux Archives publiques du Canada, 1878-1931, avec Index. Préparé par Magdalen Casey, bibliothécaire. Volume II. Ottawa, F. A. Acland, 1932. In-8, 589 pages.

Les Archives d'Ottawa possèdent une collection de quelque 15,000 brochures. L'enrichissement continu de la collection avait rendu le catalogue de 1916 fort incomplet; de là ce nouveau catalogue dont le premier volume, paru en 1931, embrassait les années 1493-1877. Le second couvre les années 1878-1931. Les brochures sont inscrites sous l'année de leur publication et portent un numéro de référence. Un index des noms d'auteurs et un index sommaire des matières se trouvent à la fin du second volume. Ces tables, ainsi que la disposition chronologique, faciliteront à tous la consultation de l'ouvrage.

E. T.

* * *

Documents concernant la Monnaie, le Change et les Finances de la Nouvelle-Ecosse, avec des Documents préliminaires. 1675-1758. Choisis par Adam Shortt, complétés avec une introduction par V. K. Johnston, et révisés et édités par Gustave Lanctôt. Ottawa, J.-O. Patenaude, 1933. In-8, LI-495 pages.

Heureux complément aux publications des *Documents constitutionnels*, commencées par les Archives d'Ottawa en 1907. Riche collection de documents pour l'histoire économique de la Nouvelle-Ecosse, présentés ordinairement dans l'ordre chronologique. Des notes renvoient aux dossiers des Archives où sont conservés les originaux.

E. T.

* * *

I. PIERRE-GEORGES ROY. — *Archives de la Province de Québec. Inventaire des Jugements et Délibérations du Conseil supérieur de la Nouvelle-France de 1717 à 1760*. Volume premier. Beauceville, *L'Eclaireur*, 1932. In-8, 355 pages.

II. PIERRE-GEORGES ROY. — *Archives de la Province de Québec. Inventaire des Procès-Verbaux des grands Voyers conservés aux Archives de la Province de Québec*. Volume sixième. Beauceville, *L'Eclaireur*, 1932. In-8, 303 pages.

I. Les Archives de Québec ont déjà publié intégralement les jugements du conseil souverain de la Nouvelle-France, rendus entre 1663 et 1716. Poursuivre pareille publication jusqu'à 1760 serait entreprise coûteuse. A défaut du texte intégral M. Roy nous présente un résumé succinct des jugements rendus de 1717 à 1728. D'autres volumes suivront, continuant l'inventaire jusqu'en 1760. La collection se terminera par un index complet des noms mentionnés dans les jugements. C'est dire quel précieux instrument de travail M. Pierre-Georges Roy met à la disposition des chercheurs.

II. Autre volume d'inventaire qui intéressera ceux qui entreprendront d'étudier l'aspect économique de l'histoire canadienne. Classification par paroisse, dans l'ordre alphabétique. A la fin, une liste des commissions des grands voyers. E. T.

* * *

MAURICE RIGAUX, S. J. — *En face du problème social: Est-il vrai que l'Eglise s'en désintéresse?* Paris, Editions Spes, 1935. In-12, 239 pages.

Un bref exposé historique du problème social contemporain, et en regard l'attitude des catholiques, de l'épiscopat et de la papauté: tel est le contenu de ce livre.

Le R. P. a de riches aperçus, qui font aimer, vénérer et admirer la sagesse de l'Eglise et de ses chefs. La description des « tâches magnifiques et difficiles » des pasteurs d'âmes est vraiment réussie et inspire la sympathie et le dévouement. Si les catholiques songeaient toujours aux responsabilités des évêques et du pape, ils seraient moins enclins à critiquer leurs lenteurs ou leur rigidité de principes. « Rien ne permet aux chefs de l'Eglise la hâte ou les coups de théâtre: ni le prestige du pontificat, ni l'emprise d'une tradition séculaire, ni la sagesse en face des témérités novatrices, ni la patience forcée sous l'assaut des hostilités perpétuelles. . . ; de leurs enseignements, de leurs jugements, les répercussions sont immédiates et profondes. »

Personne mieux que l'Eglise ne connaît la nature et la société humaines. Depuis vingt siècles, elle chemine avec l'une et l'autre; écoutant leurs aveux, constatant leurs défaillances, découvrant leurs besoins et leurs richesses. Cependant, en dépit de sa longue expérience, elle réfléchit longtemps avant de se prononcer. Elle ne manque pour tant pas à sa mission de guide des peuples; pourvoyant à la solution des difficultés présentes, « prévoyant les courants qui s'amorcent, et disant à chaque stade du temps la parole qui forme les consciences, elle éclaire les horizons, oriente les militants, fixe le

droit, apaise les conflits et facilite l'union des cœurs par l'élan d'un amour averti et intelligent ».

Cette mission, l'Eglise l'a remplie depuis un siècle, relativement au problème complexe de la vie sociale. Pour le prouver, le R. P. Rigaux signale les principaux documents pontificaux et épiscopaux qui, depuis 1850, contribuent à la solution de la question sociale. A ceux qu'il cite, le R. P. aurait pu ajouter plusieurs lettres pastorales du grand évêque de Marseille, Mgr De Mazenod, précurseur du jocisme et du jécisme, fondateur d'œuvres de servantes et de ligues ouvrières, prédicateur inlassable de la royauté sociale de Jésus-Christ. Ces beaux documents, contenus dans le massif ouvrage du R. P. Achille Rey, O. M. I., intitulé *Histoire de Mgr C.-J.-E. De Mazenod*, eussent avantageusement complété sa nomenclature déjà riche.

Les hommes d'œuvres liront avec profit ce petit livre qui leur rendra d'inappréciables services pour exposer l'attitude de l'Eglise en présence de la question sociale.

O.-A. M.

* * *

Abbé THELLIER DE PONCHEVILLE. — *Les jeunes catholiques et la politique*. Paris, Bloud et Gay, 1935. In-12, 77 pages.

Un ancien problème d'une grande actualité est celui de la participation des jeunes à la politique de leur pays.

Déjà, ce problème avait retenu l'attention de Platon et d'Aristote qui l'ont résolu négativement. Saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin conseillent aux jeunes de s'abstenir, autant que possible, d'un champ d'action pour lequel ils sont insuffisamment préparés.

L'abbé Thellier de Poncheville reprend la question et se demande si, en raison des circonstances, il ne faut pas laisser aux jeunes une part plus active dans la politique de leur pays. A l'aide de documents pontificaux et de directives ecclésiastiques autorisées, il suggère aux directeurs d'œuvres de ne pas s'opposer témérement aux aspirations politiques de la jeunesse. Nous sommes à une époque où toutes les puissances dynamiques d'une certaine envergure, où tous les partis politiques pleinement en éveil se ruent sur elle pour l'embrigader; il y aurait peut-être imprudence à frustrer des aspirations qui, à leur heure, pourront sauver notre pauvre société. Si les temps permettaient aux jeunes un délai d'une dizaine d'années, ce serait l'idéal; mais étant données les conditions cruelles qui nous obligent, plus que jamais, à partir avant d'être prêts, l'auteur estime que c'est un moindre mal de lancer prudemment ces âmes neuves — ou plutôt les meilleurs — que de vouloir les retenir.

Si l'on adopte son opinion, il faudra cependant préparer convenablement cette jeunesse à sa rude et noble mission. Cette éducation est soigneusement décrite par l'auteur qui souligne fréquemment les faiblesses de nos organisations. L'Eglise a perdu un terrain considérable par rapport soit aux masses soit à la jeunesse, et cela depuis un siècle surtout. Pourquoi? Parce que nous n'avons pas suffisamment exploité, nous catholiques, les richesses potentielles que recèlent nos adolescents.

Cette brève description du petit livre de M. l'abbé Thellier de Poncheville suffit à en marquer toute l'actualité.

O.-A. M.

* * *

Mgr TIHAMER TOTH. — *Le Christ et la Jeunesse*. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-12, 296 pages.

Un livre qui vient à son heure! L'étonnante rapidité qui caractérise, aujourd'hui, le développement des œuvres de jeunesse, l'affluence toujours croissante dans des cadres devenus trop étroits, et partant, la surcharge inévitable imposée aux ouvriers apostoliques: tout cela pouvait mettre en question l'efficace du travail, de ce travail en profondeur qui est le levain des masses.

Voilà un livre, un code de vie tout rédigé pour notre jeunesse catholique, tout désigné par conséquent pour continuer dans l'intime du milieu familial le travail commencé au cercle. Il s'adresse à tous, ouvriers comme étudiants, et à tous il tient le langage simple et conquérant du grand maître, de l'unique patron: le Christ Jésus. A chacun il propose son idéal, il communique son enthousiasme: « Une nouvelle jeunesse doit monter des ruines, une jeunesse éprise des exemples de la vie terrestre du Seigneur Jésus: obéissance, amour du travail, pureté, maîtrise de soi, respect de l'autorité et amour de la patrie » (p. 9). Car il ne s'agit rien de moins que de développer, en plein XXe siècle, « au milieu des cheminées d'usine, au milieu du vacarme des machines, une nouvelle civilisation religieuse qui correspondra à notre époque » (p. 108).

S'étonnera-t-on, après cela, que le grand apôtre de la J. O. C., M. Cardijn, s'emploie à infuser dans l'âme de la jeunesse le catholicisme conquérant de ce livre. Un tel exemple mérite certes l'attention de nos éducateurs.

M. B.

* * *

The Most Reverend the Archbishop of York. — *Back to Unity*. Toronto, University of Toronto Quarterly, 1934. In-8, 10 pages.

The modern world has lost its way. Science, when pressed into service produces more chaos than order, and does more to make war appalling than to make peace enjoyable. The Archbishop deals with the disruption of Christian unity and the present « multitudinous welter of competing sects ». He feels that the world is coming back to unity, although the return is very slow, and that it will remain a slow movement until we realize that a divine revelation is the only thing that can satisfy our yearning for unity. This revelation must be our criterion. We must point to it, but leave the world free to accept or reject it. We must call men to think out their several problems in the light of the revelation which we believe to have been given, and above all, we must do something ourselves.

This is the gist of *Back to Unity*. It is too bad that the world does not realize the fact that we have a revelation and that there is a divinely appointed custodian of that revelation, whose guidance would keep men from wandering and straying along the paths of their own individualism and far from the centre of unity, is the thought that naturally comes to my mind after reading this interesting article.

F. B.

* * *

GEORGE M. WRONG. — *What has befallen us*. Toronto, University of Toronto Quarterly, 1934. In-8, 21 pages.

Mr. Wrong views the world and the changes that have come in recent years. He is very optimistic about the greater freedom that we enjoy, and he tells us that true liberty is stronger than ever in those countries where it has had time to take root, because men see what its loss has brought to other nations.

He feels that we can never go back to the simpler life of our ancestors. Our task

is to give to our complex society all that goodwill can perform, with the dominant motive in the teaching of Christ concerning brotherly love. F. B.

* * *

R. P. GUSTAVE SAUVÉ, O. M. I. — *Le Crédit social*. (Douglas et Aberhart.) Ottawa, 1936. In-12, 36 pages.

La brochure du R. P. G. Sauvé, sur *le Crédit social* a reçu un accueil chaleureux. Il a fallu, en effet, pour répondre aux demandes du public, faire paraître une deuxième édition quelques jours seulement après la première.

A la lumière de la philosophie sociale et des enseignements pontificaux, principalement de l'encyclique *Quadragesimo anno*, l'auteur démontre que la doctrine du *crédit social*, loin d'être un bien pour la société, la conduirait plutôt au socialisme. Elle n'est donc pas acceptable ni au point de vue moral, ni au point de vue économique, ni au point de vue politique.

Le R. P. Sauvé ne craint pas aussi d'apporter à l'appui de sa thèse des exemples et des chiffres. Ce qui donne à l'exposé un double intérêt. J. H.

* * *

Hérédité et Races. Juvisy, Les Editions du Cerf. In-12, XI-278 pages.

Ce livre contient une excellente série d'études sur les problèmes d'hérédité raciale. Des spécialistes autorisés viennent tour à tour discuter les angles divers sous lesquels cette question peut être abordée. Il suffit d'énoncer les titres de chapitres pour indiquer tout l'intérêt que suscite l'ouvrage: *L'hérédité. Mécanisme de l'hérédité mendélienne — L'hérédité des caractères acquis — Hérédité et pathologie — Hérédité et psychologie — Hérédité et sociologie — Hérédité et morale — Races humaines préhistoriques et actuelles — Le problème biologique et psychologique des races — Le problème social des races Racisme. Gobinisme — L'espèce humaine. Essai de synthèse.*

Nous avons là un *compendium* qui n'est pas destiné précisément aux spécialistes, mais qui n'est pas non plus un simple livre de vulgarisation. Il s'adresse plutôt aux esprits cultivés ayant déjà quelque initiation générale; ils y trouveront une doctrine substantielle, suffisamment élaborée, et une abondance de renseignements remarquables de précision.

Outre le chapitre liminaire, qui est fondamental, sur la loi de l'hérédité mendélienne, il faut souligner, d'une façon particulière, la contribution du docteur Mac Auliffe sur l'hérédité et la pathologie, celle du docteur Léonet sur l'hérédité et la psychologie, celle du colonel Constantin sur le problème biologique et psychologique des races, où il démolit prestement certaines idées trop simplistes relativement à la pureté des races. On notera également, dans l'étude de M. Claude Petit, d'intéressantes statistiques touchant l'eugénisme et l'intervention de l'Etat pour la stérilisation des tarés et des inaptes.

Tous, sans doute, ne seront pas disposés à souscrire sans restriction les certitudes un peu candides de l'abbé Monchanin, sur l'espèce humaine et le transformisme.

En résumé, l'ouvrage constitue une remarquable synthèse que voudront consulter à la fois ceux qu'intéresse la biologie, la psychologie ou la sociologie.

A. C.

* * *

An Account of an Exhibition of Books and Manuscripts of Percy Bysshe Shelley, with Something of their Literary History, their Present Condition and their Provenance. Texas, Austin, 1955. in-8, 11-40 pages.

This is a detailed catalogue of the first and rare editions of Shelley's works, together with manuscripts that are in the possession of the University of Texas. The pamphlet is largely a reprint of the labels placed on the volumes when they were on exhibition. These labels are quite lengthy and each is in itself a chapter in Shelley's life. There is no attempt to arrange them in any order. The value of the pamphlet lies in the fact of its being a record of what manuscripts and first editions of Shelley's works are available. The University of Texas is very fortunate to be the possessor of such a valuable collection of Shelleiana. F. B.

* * *

I. *Poètes de la Famille du XVIe au XXe siècle.* Paris, Tournai, Casterman, Editeurs. In-8, 220 pages.

II. *Poètes de la Famille au XXe siècle.* Paris, Tournai, Casterman, Editeurs. In-8, 214 pages.

Le classicisme a ignoré l'enfant, trop fidèle en cela aux païens, ses inspireurs littéraires. Racine ne parle pas de ce petit. Il lui a pourtant voué en son cœur une chaude affection. On se souvient de sa tendresse paternelle. Sainte-Beuve, quoique égoïsme et lassitude, s'est arrêté devant les larmes du poète :

A chaque peine de famille,
 Au moindre bonheur il pleurait ;
 A voir pleurer sa fille aînée ;
 A voir sa table couronnée
 D'enfants et lui-même au déclin. . .

Ainsi, la poésie familiale a peu chanté aux premiers siècles de notre langue : âges aristocratiques. La Révolution a fait descendre les grands, les hommes se sont rapprochés, l'excessive pudeur a disparu, faisant place à l'intimité. Lamartine et Hugo, témoins inattendus, élevèrent un monument immortel au charme et aux vertus du foyer. Leur œuvre dure et rencontre mille imitateurs.

Poètes de la famille, en deux volumes, est un recueil substantiel considérable de pages poétiques, depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. Nombre d'auteurs y sont cités, les uns fort connus, les autres peu. Hommes et femmes, ils sont de toutes classes et de tout âge, venus de France et de Belgique, chacun avec sa note, sa fleur : leur réunion forme un florilège aux parfums nuancés, offre un intérêt qui se renouvelle jusqu'au bout et se révèle capable de l'action bienfaisante après laquelle soupire la famille blessée d'aujourd'hui.

Préface de A. Mabille de Poncheville, biographie courte et jugement autorisé sur chaque auteur, typographie, format, illustrations de L. Roisin et de P. Pruvost, presque tout cela se présente avec goût. Récompense ou cadeau choisi qui fera plaisir et sera utile. P.-H. B.

* * *

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Douze volumes. Fribourg-en-Brigau. Herder et Cie. Petit in-4. *Herders Welt-und Wirtschafts atlas.* In-8.

Le tome onzième de l'encyclopédie *herdérienne* (*Der Grosse Herder*)¹ commence avec le mot *Sippe* (parenté) et se clôt avec un terme géographique: *Unterfranken* (Franconie inférieure). Il contient 1,776 colonnes de texte et une riche illustration comparable à celle des volumes précédents.

Voici les principaux articles encadrés ou non encadrés: *Slovakei* (Slovaquie), *Sowjet-Union*, *Spanien* (l'Espagne: son histoire, son art, etc.), *Südamerika* (histoire et littérature), *Südafrikanische Union*, *Tirol*, *Tschechoslowakei*, *Türkei*, *Ungarn* (Hongrie), *Strassburg*, *Stuttgart*, *Sonne* (soleil), *Sternhimmel* (voûte étoilée), *Spinnerei* (filature), *Sprache* (langage: on trouve un magnifique tableau des principales langues de la terre), *Staat*, *Staatsformen* (Etat), *Städtebau* (construction, formation et développement méthodiques d'une ville, principalement en ce qui concerne sa division en quartiers du commerce et des affaires, de l'industrie et de l'habitation), *Strasse und Strassenbau* (rues et construction des rues), *Strafe*, *Strafrecht* (peine, droit criminel), *Stil* (style), *Soziale Frage* (la question sociale), *Sozialismus*, *Sozialpolitik*, *Soziälsicherung* (assurance sociale), *Universität*, *Studenten* (les étudiants: leur histoire en Allemagne; les corporations d'étudiants, etc.), *Sünde* (péché), *Tod* (mort), *Technik*, *Telegraphie*, *Theater*, *Tonfilm*, *Tradition*, *Tier in der Kunst* (les animaux dans l'art), *Tierverbreitung* (habitats des animaux sur les divers continents), *Suarez*, *Thomas von Aquin*, *Theresia von Jesu*, etc.

Le douzième et dernier volume de la vaste encyclopédie a paru il y a quelques mois à peine. Il va de *Unterführung* (tunnel) à *Zytoxine*. Ses 1,700 colonnes de texte offrent au lecteur un intérêt continu et le renseignent sur une foule de sujets utiles et même nécessaires à sa vie intellectuelle, morale et pratique.

Ne faisons qu'indiquer les articles les plus importants: *Unterseeboot* (sous-marin), *Urchristentum* (origines du christianisme), *Urheberrecht* (droit d'auteur), *Vater* (père), *Verbrechen*, *Verbrecher* (crime, criminel), *Versailler Vertrag* (Traité de Versailles), *Versicherungswesen* (assurances), *Vitalismus*, *Volk* (peuple), *Volkstum* (nationalité), *Völkerrecht* (droit des gens), *Volkserziehung* (éducation populaire), *Volksbräuche* (coutumes et usages populaires), *Volkskunst* (art populaire), *Volkslied* (chants populaires), *Volkstanz*, *Volkstracht*, *Volkswirtschaft* (danses et habits populaires, économie politique), *Vornamen* (les prénoms: article d'un très grand intérêt et qui dénote de l'érudition; on donne la signification des principaux prénoms des personnes), *Die göttliche Vorsehung* (la providence de Dieu), *Vatikan*, *Velasquez*, *Venedig*, *Vereinigte Staaten* (Etats-Unis: 17 colonnes et deux hors-texte), *Vererbung* (hérédité), *Wagner Richard*, *Wald* (forêt), *Villeneuve, O. M. I.* (le cardinal), *Wappen* (armes), *Wein und Weinbau* (vin et fabrication du vin), *Weltkrieg* (la Grande Guerre: une soixantaine de colonnes fournissent une ample documentation sur ces quatre années douloureuses du conflit mondial), *Wien* (Vienne), *Zähne* (dents), *Zeitung* (journal), *Zelle* (cellule vivante), *Zucker* (sucre), *Verkündigung Maria in der Kunst* (l'Annonciation dans l'art).

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, tome III, p. 267-268, 404-406, 546-547; tome IV, p. 124-125; tome V, p. 156; tome VI, p. 121-122.

L'œuvre colossale, entreprise il y a quelques années par les éditeurs catholiques allemands, est terminée; et vraiment elle est toute à l'honneur de cette maison éditrice universellement connue par sa compétence, son souci de la perfection et l'excellence de ses productions. L'on ne saurait trop louer les auteurs de leur persévérance dans la construction du magnifique édifice qu'ils ont élevé à la science et à l'art.

Les douze tomes de l'important ouvrage contiennent des richesses insoupçonnées qui ne demandent qu'à être exploitées. Aussi bien, devons-nous souhaiter la plus large diffusion et un plein succès à cette encyclopédie, moderne entre toutes, des célèbres éditeurs de Fribourg-en-Brigau.

J.-H. M.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

LOUIS TIMOTHÉE. — *Les Réalités invisibles*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1933. In-12, 152 pages.

La loyauté qui caractérise cet exposé du christianisme le maintient dans les cadres d'une apologétique féconde. Bref, une œuvre sereine de lumière et de réconfort.

* * *

De l'absolue Primauté et Royauté universelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Lettres encycliques adressées à tous les religieux de sa juridiction le 29 octobre 1933, par le Rme P. LÉONARD-M. BELLO, Ministre Général de l'Ordre des Frères Mineurs. Paris, Edition de la France franciscaine, 1934. In-14, 63 pages.

La destination officielle de ce document, non moins que l'illustre nom qui l'authentique, imposent au critique une réserve respectueuse. Tout au plus pourra-t-il, militant avec les hérauts du grand Roi à la suprême exaltation du Verbe incarné, avouer ses préférences pour la stratégie thomiste.

* * *

I. Chanoine EUGÈNE DUPLESSY. — *L'Aliment de la Grâce. L'Eucharistie Mystère*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1932. Une brochure, 18 x 10, 64 pages.

II. Chanoine EUGÈNE DUPLESSY. — *L'Aliment de la Grâce. L'Eucharistie Sacrement*. Paris, à la même librairie, 1932. Une brochure 18 x 10, 63 pages.

III. Chanoine EUGÈNE DUPLESSY. — *L'Aliment de la Grâce. L'Eucharistie Sacrifice*. Paris, à la même librairie, 1932. Une brochure 18 x 10, 64 pages.

IV. Chanoine EUGÈNE DUPLESSY. — *La Propagation de la Grâce. Le Sacrement de l'Ordre*. Paris, à la même librairie, 1932. Une brochure 18 x 10, 63 pages.

Ces quatre fascicules portent les numéros 38, 39, 40 et 41 dans un *Cours supérieur de Religion*, par le chanoine Eugène Duplessy.

La table des matières de la première brochure indiquera suffisamment le genre adopté par l'auteur dans cette collection: *Le fait de la présence réelle et le texte de la promesse* — *Le fait de la présence réelle et les textes de l'institution* — *Le fait de la présence réelle et le texte sur l'usage du sacrement* — *Le fait de la présence réelle dans la tradition* — *Les conditions de la présence réelle* — *La présence réelle et la raison*.

* * *

E. M. T. — *La sainte Messe*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1932. Un volume 18 x 10, 64 pages.

* * *

EUG. ROUPAIN, S. J. — *La sainte Hostie*. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1934. In-18, 60 pages.

* * *

ALBERT GOOSSENS, S. J. — *Adoro te. Paraphrase sous forme d'Action de Grâces*. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1932. In-16. 35 pages.

* * *

Elans d'amour envers Notre-Seigneur au Saint Sacrement. Traduction de l'italien par Lucie Leborgne-Arvet. Turin, Rome, Marietti, Editeur, 1931. In-32, 204 pages.

* * *

CHARLES MARCAULT. — *Le Sacré-Cœur a parlé. Exécutons ses désirs.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1934. In-12, 32 pages.

* * *

Grandeurs mariales étudiées dans l'Avé Maria. Œuvre inédite d'un auteur français publiée par Mons. Natale Licari. Turin, Rome, Firme Marietti, 1934. In-14, VIII-599 pages.

Deux parties divisent l'ouvrage: *la louange* (cent huit chapitres distribués en quatre sections) — *la demande* (dix chapitres).

« Une œuvre qui est certainement un des monuments les plus beaux que l'esprit et le cœur humain aient élevés à Marie » (chanoine Licari).

* * *

R. P. GAY, S. M. S. — *Le Salut assuré par la Dévotion à Marie. Témoignages et Exemples.* Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-32, 184 pages.

* * *

Abbé J.-PH. BORD. — *L'Oraison dominicale et la Salutation angélique d'après S. Thomas.* Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1933. In-32, 131 pages.

De saint Thomas, l'ouvrage reproduit l'opuscule sur le *Notre Père*, l'article 9e de la question 83e de la II-II, et le *Notre Père* dans la *Chaîne d'Or*; aussi, son commentaire de la *Salutation angélique* et l'*Avé Maria* dans la *Chaîne d'Or*.

* * *

R. PIACENTINI. — *L'Avé Maria avec Bernadette.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1932. In-16, 137 pages.

* * *

Piissima erga SS. Dei Genitricem sine labe originali conceptam hebdomadalis supplicatio ad impetrandam gratiam pie in Christo vivendi et in osculo Domini feliciter moriendi ex Ser. D. S. Bonaventura. Nova editio recognita et aucta. Taurini-Romæ, Ex Off. Libraria Marietti, 1934. In-32, 55 pages.

* * *

I. Abbé J.-B. BORD. — *Le Mois eucharistique.* Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1933. In-18, 208 pages.

II. Abbé J.-B. BORD. — *Mois de Marie d'après l'Evangile dans la Liturgie.* Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1934. In-16, 223 pages.

* * *

ALBERT GOOSSENS, S. J. — *Prie. Quelques Conseils. Paraphrase du Pater, de l'Avé, du Gloria. Mystères du Rosaire.* Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1933. In-16, 57 pages.

* * *

Comes Confessarii. Recueil d'Avis aux Pénitents. Imprimé comme manuscrit par

les Franciscains de Bavière. Traduit de l'allemand par l'abbé Marcel Grandclaudon. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-16, 135 pages.

Il n'est pas facile de ramener à des règles fixes le traitement des maladies morales. Aussi, ce vade-mecum n'aspire-t-il qu'à rappeler au médecin des âmes les exhortations générales, dont l'ampleur comporte souvent un aspect pratique.

* * *

H. MATHIEU, S. J. — *À ceux qui cherchent. Quel est le But de la Vie?* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933. In-12, 119 pages.

Le R. P. Mathieu répond à la question posée en six chapitres: *Le problème—Les attitudes — Les biens de ce monde — Dieu — L'obligation — La récompense*.

* * *

ALBERT GOOSSENS, S. J. — *Pour les Jeunes. Directives. II. Formation de l'Intelligence*. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1934. In-16, 205 pages.

Dans une livraison précédente (juillet-septembre 1935, p. 389), nous avons apprécié le premier fascicule des *Directives*, consacré aux *Actions journalières*.

* * *

I. Abbé ANSELME LONGPRÉ. — *Manuel pratique de la Confession*. Montréal, Le Devoir, 1935. In-16, 30 pages.

II. Abbé JEAN DUCHÊNE. — *Aux Jeunes Gens. La Confession*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1932. Une brochure 14 x 9, 98 pages.

Le « Manuel... essentiellement pratique » de monsieur l'abbé Longpré rappelle d'abord les *Vérités essentielles sur la Confession*: *Qu'est-ce que la confession? — Quand devons-nous nous confesser? — Quelles fautes devons-nous accuser? — Comment devons-nous accuser nos fautes graves? — Quel est le moyen de bien confesser ses fautes? — Quelles dispositions intérieures devons-nous apporter au confessionnal? — Quel est la place de la contrition et du ferme propos? — Dans quelles dispositions devons-nous recevoir la pénitence imposée? — Pourquoi tant de confessions portent-elles si peu de fruits? — Quels sont les fruits de la confession bien faite?*

Une *Méthode pratique pour bien se confesser* termine l'opuscule.

* * *

A. MERK, S. J. — *Par Amour. Petit Directoire d'Enseignement*. Paris, P. Le thielleux, Libraire-Editeur, 1933. In-16, 96 pages.

* * *

Pour l'Action catholique. Contre le chômage intellectuel. Conditions des prix Albert de Mun et Henri Bazire. Travaux désirés par le jury et les Éditeurs. Appel aux écrivains et aux artistes. Plans. Avis, Adresses utiles, etc. Paris, P. Téqui, 1935. In-12, VI-206 pages.

* * *

Petite Histoire de l'Eglise illustrée. Bernard et Colette à Rome. Par un groupe de pères et mères de famille. Tours, Maison Mame, 1935. In-8, 168 pages.

On trouve dans ce livre tout ce que le titre fait espérer. L'illustration, abondante, est particulièrement suggestive.

* * *

I. F.-J. THONNARD. — *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933. In-16, 137 pages.

II. R. P. CÉSAR CARMINATI. — *Les Modèles d'Action catholique. La bienheureuse Barthélemy Capitanio*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934. In-16, 167 pages.

III. *La bienheureuse Imelda contée aux Enfants*. Paris, P. Lethielleux, Editeur, 1934. In-8, 32 pages.

IV. *Notes et Souvenirs de Sœur Marie de Bon-Secours (1898-1928)*. Paris, P. Téqui, Libraire-Editeur, 1932. In-14, IX-81 pages.

* * *

I. *L'Ecole sociale populaire*. Montréal.

II. *L'Œuvre des Tracts*. Montréal.

Deux excellentes publications mensuelles, de trente-deux et de seize pages. En décembre dernier, la première offrait son 263^e numéro, et la seconde, son 198^e. Pour ceux qui ne seraient pas familiers avec ces périodiques, dont le R. P. Archambault est le directeur, voici le titre des récentes livraisons:

L'Ecole sociale populaire:

- 251-252. Journées anticommunistes—I E. S. P.
 253. Journées anticommunistes—II E. S. P.
 254-255. La Menace communiste au Canada R. P. Archambault, S. J.
 256. L'Organisation corporative Eugène Duthoit.
 257. Le Chômage de la Jeunesse E. S. P.
 258-259. Déclaration—Thèses—Statuts Ligue de la Classocratie.
 260. Le Scoutisme R. P. Oscar Bélanger, S. J.
 261. L'Apôtre laïque R. P. Thomas Pinal, C. SS. R.
 262. Le Komintern Entente internationale.
 263. L'Encyclique "Immortale Dei" S. S. Léon XIII.

L'Œuvre des Tracts:

187. Saint Jean Bosco P. René Girard, S. J.
 188. Les Sans-Dieu en Russie Pro Deo.
 189. La Retraite fermée et les jeunes Jean-Paul Verschelden.
 190. Armand La Vergne XXX
 191. Les Bx Martyrs Jésuites du Paraguay R. P. Tenneson, S. J.
 192. La Retraite fermée, œuvre essentielle Gérard Tremblay.
 193. L'A. C. J. F. groupe les jeunes Louis Berne.
 194. L'Éducation Mgr Wilfrid Lebon.
 195. Le Vieux Collège de Québec P. Jean Laramée S. J.
 196. Les Jésuites et l'humanisme chrétien Mgr Camille Roy.
 197. Pacifisme révolutionnaire Lettres de Rome.
 198. L'Œuvre des Gouttes de lait paroissiales. Dr J. Gauvreau.

* * *

Almanach catholique français pour 1936. Paris, Librairie Bloud et Gay, 1936. In-12, 384 pages.

Il paraît pour la dix-septième fois. Tout groupement de langue française y trouvera, entre autres choses, une somme de renseignements utiles sur la vie catholique en France. Indiquons les divisions: *Calendrier liturgique. Risques et chances de la chrétienté — Vie religieuse — Vie scolaire — Vie littéraire — Vie artistique — Vie scientifique — Petit Annuaire du monde catholique. Rome. France. Droit pratique.*

* * *

I. *Cahiers d'Action religieuse et sociale.* Vanves, Action Populaire. In-8.

II. *L'Apparition de La Salette. Histoire — Critique — Théologie.* Tournai, La Salette. In-8.

I. Périodique paraissant le premier et le quinze de chaque mois en trente-deux et quarante-huit pages. Son titre et le foyer d'action religieuse et sociale d'où il émane disent assez les services qu'il peut rendre.

II. Cette revue étudie les questions relatives à l'apparition de la Vierge à la Salette, publie des études critiques et documentaires sur son authenticité, sa signification, son influence, s'étend à tous les problèmes d'histoire, d'apologétique et de théologie liés à cette manifestation surnaturelle au XIXe siècle.

* * *

AUGUSTA ANIEL LAPEYRE. — *Pensées sauvages.* Troisième série. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. In-16, 53 pages.

* * *

CLAUDE ROMAIN. — *Le Monde merveilleux. Le Spiritisme et ses diverses Manifestations.* Paris, Editions « Education intégrale », 1934. In-12, 279 pages.

* * *

WILNED. — *Les Vacances du Professeur Séguin. Histoire Naturelle en Action.* Paris, Editions « Education intégrale », 1934. In-12, 243 pages.

* * *

O'Rély. — *L'illusionniste moderne. Expériences de prestidigitation.* Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, 175 pages.

Ce recueil est publié « pour répondre au désir d'étendre et faire connaître les charmes et les secrets de la prestidigitation ».

* * *

ROBERT LAMBRY. — *Le Langage des Lignes. Manuel de dessin.* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933. In-8, 127 pages.

L'ouvrage contient quatre-vingt-onze planches réparties sous les divisions suivantes: *Les lignes — Les proportions — Les masses — L'équilibre — Les angles.*

* * *

MICHEL-ANGE JABOULEY. — *Sans dessus dessous.* Paris, Editions « Education intégrale », 1934. In-12, 181 pages.

* * *

MAURICE WERNER. — *Un Drame au Collège.* Paris, Editions « Education intégrale », 1935. In-12, 254 pages.

* * *

I. ALBERT ACREMANT. — *Une petite qui voit grand.* Comédie en quatre actes tirée du roman de Germaine Acremant. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, 150 pages.

II. VICTOR BACHELET. — *Mon petit Trott*. Comédie en cinq actes et onze tableaux, tirée des romans d'André Lichtenberger *Mon Petit Trott*, *La Petite Sœur de Trott*. Paris, Librairie Plon, 1933. In-12, 118 pages.

III. JEAN D'AVIGNON. — *Maître Benoîte, Esclave romaine*. . . Drame moderne et antique en trois actes et cinq tableaux pour jeunes Filles. Paris, Editions « Education intégrale », 1933. In-12, 103 pages.

IV. MICHEL-ANGE JABOULEY. — *Cœurs au Bazar*. Pièce contemporaine en trois actes pour jeunes Filles. Paris, Editions « Education intégrale », 1935. In-12, 94 pages.

V. A. BLANC-PÉRIDIER. — *Reine de Beauté*. Pièce en trois actes pour jeunes Filles. Paris, Editions « Education intégrale », 1935. In-12, 62 pages.

La première comédie est tirée d'un roman que nous avons déjà apprécié (*Revue*, octobre-décembre 1931, p. 576).

La seconde est adaptée des romans bien connus d'André Lichtenberger.

* * *

I. *Annuaire statistique de Québec*. Québec, Bureau des Statistiques. In-8.

II. *Statistiques municipales. Municipal Statistics*. Québec, Bureau des Statistiques. In-8.

III. *Liste des Municipalités Scolaires des Ecoles et du Personnel enseignant. List of the School Municipalities and Schools and Teaching Staff*. Québec, Bureau des Statistiques. In-8 de près de trois cents pages.

IV. *Liste des Corporations Municipales. List of the Municipal Corporations*. Québec, Bureau des Statistiques. In-8 d'une centaine de pages.

I. Il contient les plus utiles renseignements: *Chronologie* — *Caractères physiques de la province de Québec* — *Climatologie* — *Population* — *Instruction* — *Administration de la province* — *Finances* — *Production* — *Communications et transports* — *Activité économique* — *Travail organisé* — *Prévoyance*.

Volume de plus de cinq cents pages, où figurent de nombreux graphiques.

II. Un livre de plus de cinq cents pages publié annuellement. Quatre tableaux sont consacrés aux municipalités rurales et six, aux municipalités urbaines. On y traite des sujets suivants: *Superficie*, *Population*, *Cultivateurs*, *Voirie*, *Constructions nouvelles*, *Base servant à l'imposition de la taxe municipale*, *Etat financier*, *Valeur des services d'utilité publique appartenant aux municipalités*.

III. Publication annuelle de huit listes: *Municipalités urbaines*—*Municipalités rurales*—*Ecoles primaires indépendantes*—*Ecoles normales*—*Inspecteurs d'écoles*—*Collèges classiques*—*Universités*—*Ecoles spéciales*.

* * *

I. *Rapport du ministère des mines*. In-8. Publication annuelle du ministère fédéral des mines.

II. *Ministère des Mines. Commission géologique. Rapport sommaire*. In-8. Publication annuelle.

III. *Ministère des Mines. Division des Mines*. — P.-H. PICHER. — *Graviers de voirie dans la province de Québec*. No 752. In-8, 241 pages.

IV. *Ministère des Mines. Musée national du Canada*. — D. LEECHMAN. —

Moyens de préserver les Spécimens anthropologiques dans les Musées. In-8, 34 pages.

V. *Ministère des Mines. Division des Mines.* — A.-H.-A. ROBINSON. — *Les Industries Minérales du Canada.* No 739. In-8, VII-124 pages.

Cette dernière brochure traite de quelque soixante minéraux et produits miniers. (Le Canada fournit activement plus de quarante de ces minéraux et presque tous les autres, dans une certaine mesure.) Une somme de renseignements précieux sur les ressources minérales de notre pays et les industries minières et métallurgiques qui en dépendent. L'ouvrage est documentaire. Il renferme trente-quatre illustrations d'entreprises minières au Canada et une carte minérale du Dominion.

* * *

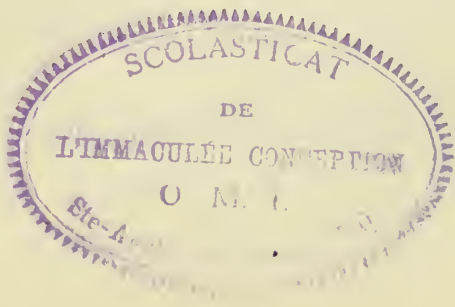
Ministère de l'Intérieur. — G. D. MALLORY. — *L'isolation calorifuge des nouvelles et des vieilles maisons.* In-8, 74 pages.

On y dit l'importance et les avantages de l'isolation calorifuge. Description des méthodes usuelles d'isoler les anciennes et les nouvelles maisons, des principaux isolants et d'autres renseignements qui s'y rattachent.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Au recteur magnifique
de l'Université d'Ottawa,
le révérend père Joseph Hébert,
oblat de Marie-Immaculée,
naquère doyen très méritant de la faculté
des arts et professeur éminent à nos facultés,
l'expression de notre dévouement
et l'hommage de notre respect.

La Rédaction.



Sur une lettre de marquise

(Mme de Sévigné à Mme de Grignan, 16 mars 1672)

On s'émeut avec raison devant le défilé qui clôt l'*Oraison funèbre de Condé*. Cette marche, ouverte par la royale prestance de Louis XIV, continuée par les princes, les princesses, les guerriers, les amis du héros, et fermée par la majesté épiscopale de Bossuet, a quelque chose de souverainement imposant.

C'est l'admiration qui remplace l'émotion chez l'historien de la littérature, quand il contemple d'un coup d'œil la procession des écrivains de la même époque. Le cortège, ouvert encore par Louis XIV, appuyé sur son ministre Richelieu, se partage en deux escouades. Dans la première, on voit passer Corneille avec son génie dramatique, Pascal et sa vigueur apologétique, Molière et sa force comique, Bossuet et sa puissance oratoire. A la suite de celle-là, s'avance la seconde génération, celle de Racine, de La Fontaine, de Bourdaloue et de La Bruyère. Entre les deux, comme s'il leur servait de trait d'union, se profile Boileau, leur commun législateur; pendant qu'à distance, et comme s'ils cherchaient à se mêler aux deux, apparaît la silhouette un peu maniérée de Fénelon et de Massillon. Vient enfin l'arrière-garde, constituée par les auteurs hors cadre: ceux que la publicité a révélés plus tard seulement, comme un Saint-Simon, ou qu'une réserve exagérée retenait dans la pénombre du boudoir, telles Mme de Maintenon et Mme de Sévigné.¹

Chose étrange: les sympathies les plus vives peut-être de la postérité sont allées à celle qui se dérobaît davantage à l'estime de ses contemporains. De la bibliothèque si bien fournie, que la marquise de Sévigné léguait à ses héritiers, un volume surtout a été préservé du naufrage et suffit à la préserver elle-même éternellement de l'oubli. C'est celui des

¹ C'est le plan adopté par le Père Longhaye, S. J., dans sa lumineuse *Histoire de la Littérature française au XVIIe siècle*, 4 volumes, 1895-1896, Paris, Retaux.

Lettres qu'elle écrivait au jour le jour, sans songer apparemment à les insérer elle-même dans sa « librairie ». Là est la récompense du mérite vrai, de celui qui s'ignore: l'avenir le fait éclater d'autant plus vivement qu'il s'est plus volontiers méconnu.

A cet hommage posthume Mme de Sévigné possède un ample droit; elle est par excellence le modèle de la *mobilité* littéraire. C'est la faculté que Molière, ² et tout son siècle avec lui, proclamait l'apanage le plus charmant de la femme:

Je consens qu'une femme ait des clartés de tout;
 Mais je ne lui veux point la passion choquante
 De se rendre savante afin d'être savante;
 Et j'aime que souvent, aux questions qu'on fait,
 Elle sache ignorer les choses qu'elle sait;
 De son étude enfin je veux qu'elle se cache
 Et qu'elle ait du savoir sans vouloir qu'on le sache,
 Sans citer les auteurs, sans dire de grands mots
 Et clouer de l'esprit à ses moindres propos.

D'un mot, Molière voulait que la femme fût instruite, non pas sans le montrer, mais sans chercher à le paraître. Il lui octroyait une science suffisante pour entrer dans la science des autres. « Avoir des clartés de tout », c'est cela; et cela, c'est la mobilité intellectuelle, la *versatility* des Anglais. La faculté suppose une lecture abondante, variée, attentive; une comparaison constante entre les connaissances nouvelles et les notions acquises; l'habitude de s'intéresser à tout; la curiosité, pour tout dire, avec cet art de communiquer ses renseignements sans avoir l'air de le faire. C'est à cette condition que l'on renvoie son interlocuteur, selon le mot de La Bruyère, ³ « plus charmé de son esprit à lui que de son esprit à soi ».

Qui, plus que Mme de Sévigné, fut marqué de tous ces traits à la fois? Sa correspondance témoigne d'une ouverture d'esprit étonnante. Après l'avoir seulement parcourue, on se demande quel problème la marquise a négligé d'aborder, quels livres de son temps elle n'a pas lus, quelle société elle n'a pas fréquentée, quel recoin de son cœur elle n'a pas discrètement révélé à la postérité. Son érudition est aussi copieuse qu'est vive sa sensibilité. Dans ce double domaine, le critique qui l'a peut-être

² *Femmes savantes*, I, 3.

³ *Caractères*, V.

le mieux comprise, Gaston Boissier, ⁴ ne lui a trouvé qu'un égal dans toute l'antiquité: cette harpe éolienne que fut Cicéron.

Elle-même nous a si nettement indiqué ses préférences, en fait de livres et d'auteurs, qu'à l'aide uniquement de sa correspondance M. Béziers ⁵ a pu dresser le catalogue en apparence complet de sa bibliothèque. Le vicomte de Broc ⁶ a même rétabli le programme quotidien des occupations intellectuelles de la marquise. Bien plus, on a vu un historien de la littérature ⁷ reconstituer, d'après ses lettres, non pas seulement la vie d'une grande famille au XVII^e siècle ou l'aspect d'une vieille province comme la Bretagne, mais encore la physionomie de la cour et de tout le grand monde de l'époque. Mme de Sévigné a ainsi paru à la fois comme le type des femmes de lettres et le témoin de son siècle, le modèle de celle qui sait tout et a l'air de ne rien savoir, de celle qui se croit ignorante et qu'on juge savante.

Au charme de son indifférentisme scientifique s'ajoute, chez la marquise, celui de la simplicité du ton. A de certains moments, elle atteint l'éloquence; mais, invariablement, un infailible instinct l'empêche de verser dans la grandiloquence. D'autres fois, sa lettre a l'allure d'un badinage, d'une conversation plaisante et à bâtons rompus. Cependant, sous cette apparence de décousu se cachent une pensée sûre d'elle-même, un jugement qui sait garder d'ordinaire le juste milieu, une sensibilité qui ne se cabre point, une raison toujours pondérée, jamais exposée à sortir de ses bornes. S'il arrive à l'épistolière de se tromper, elle se corrige, dès qu'elle s'en aperçoit, avec tant de bonne grâce qu'on lui en voudrait presque de ne pas s'être méprise. A-t-elle eu l'air de s'égarer en une méditation abstraite? Elle connaît l'art de rentrer dans la ligne, avec une vivacité qui est chez elle un agrément de plus.

* * *

Tous ces traits semblent bien caractériser la lettre qu'elle écrivait à Mme de Grignan, sa fille, le 16 mars 1672.

⁴ *Mme de Sévigné* (coll. des *Grands Ecrivains*) — *Cicéron et ses amis* (introduction).

⁵ *Les lectures de Mme de Sévigné et ses jugements littéraires* (Le Havre, 1869).

⁶ *Propos littéraires*, c. VI (Plon, Paris, 1898).

⁷ Longhaye, *Histoire citée*, vol. IV, c. 1.

Retenons bien la date. Car, d'après sa lettre du 12 février précédent, la marquise portait alors la blessure que lui avait causée au cœur la mort du chevalier de Grignan, cousin de son gendre. Alors aussi, la campagne militaire battait son plein en Allemagne. Le 9 mars, Mme de Sévigné parlait déjà à sa fille des transes que lui inspirait la présence de son fils dans les armées royales. Une lettre de ce même fils, arrivée le 15, mandait à la mère ses ennuis et rappelait la mort du cousin. La marquise la reçut, comme on le lit dans la lettre du 16, au chevet de sa tante Henriette de Coulanges qui, dit-elle, « se meurt de douleur et d'hydropisie ». On imagine quelles pensées hantent l'esprit de l'épistolière, quels sentiments agitent son cœur, lorsque, le 16 mars, elle prend la plume pour causer avec sa fille.

Début. — Mon fils me mande qu'ils sont misérables en Allemagne et ne savent ce qu'ils font. Il a été très affligé de la mort du chevalier de Grignan.

Ce début résume donc, comme il convenait, les chagrins de la correspondante. Elle éprouve le besoin bien naturel de transmettre à sa fille les nouvelles qu'on lui a communiquées. En deux lignes, elle annonce et la misère de son fils et la peine qu'il éprouve de la perte de son parent. Ces détails forment une *entrée en matière* toute trouvée. Ils prouvent à la fille l'empressement avec lequel la mère s'associe à toutes ses préoccupations. Ils consolent la sœur par l'assurance de la part que le frère prend au deuil de la cousine.

Mais alors, par une antithèse que les mots eux-mêmes amènent sous la plume, la *mort* du chevalier rappelle à la marquise la question que sa bien-aimée lui a si souvent posée: « Aimez-vous toujours bien la *vie*? » L'occasion serait propice pour se lancer dans une envolée sur la joie de vivre, comme la marquise en a tant semé dans ses lettres; un écrivain théâtral n'eût pas manqué d'en profiter pour se soulager d'un emportement anacréontique. Mme de Sévigné se laisse plutôt influencer par les événements actuels que par le plaisir de broder des variations sur un thème léger et rebattu. Songeant à ses deuils récents, elle ne trouve à répondre qu'un mot: « J'y trouve des *chagrins* cuisants. » Pour le moment, cette idée de chagrin se concrète dans la disparition du chevalier; elle entraîne

donc à sa suite le spectre de la *mort*. Ce spectre obsède si fort l'esprit de l'épistolière que toute la première partie de sa lettre sera une méditation sur la fin cruelle de nos joies.

I — CONSIDÉRATIONS SUR LA MORT

Il n'est pas de sujet que Mme de Sévigné ait plus souvent abordé.

Les lettres, où elle traite de la grande séparation qui nous attend tous, sont précisément celles où son génie de narratrice éclate davantage. L'on ne relit jamais, sans s'émouvoir comme elle des coups de la Providence, les pages où elle a raconté les décès de Vatel (26 avril 1671), de Mme de la Trousse (1er juillet 1672), de Turenne (31 juillet, 2, 6 et 9 août 1675) et de Louvois (26 juillet 1691). Pour comprendre l'insistance de Mme de Sévigné, dans ces lettres qui toutes traitent au fond le même sujet, il ne suffit pas d'évoquer la préoccupation qu'impose à tout homme la pensée de la mort; il faut se rappeler surtout la sensibilité si vive de ce cœur de mère ou d'amie. Il ressentait avec une intensité profonde la disparition de tant d'êtres aimés.

Encore, dans ces lettres, la marquise n'était-elle qu'un rapporteur. Dans la nôtre, elle parle pour son compte. Puis, ce qu'elle transmet à sa fille, c'est l'impression créée chez elle non plus par tel ou tel coup de la mort, mais par la mort elle-même. La marquise déclare que la vue de ce spectre lui inspire du dégoût.

Vous me demandez, ma chère enfant, si j'aime toujours bien la vie; je vous avoue que j'y trouve des chagrins cuisants. Mais je suis encore plus *dégoûtée* de la mort.

« Dégoûtée »! Ce seul mot enveloppe toute une philosophie. La marquise n'appartient pas à l'école de ceux qui regardent la mort comme une délivrance. Elle n'eût pas applaudi Lamartine criant:

Je te salue, ô Mort, libérateur céleste !⁸

Elle ne se range pas non plus avec les stoïciens, qui voient en elle un mal

⁸ *Premières Méditations, V: l'Immortalité.*

inévitabile et, paraphrasant le mot de Sénèque: *mortem cui omnes nascimur*, elle ne dirait pas, avec l'Auguste de son vieil ami Corneille:

Meurs, puisque c'est un mal que tu ne peux guérir.⁹

Comme pour d'autres, la mort est à ses yeux le grand épouvantement, le fantôme terrifiant dont la constante présence souille et interrompt nos plaisirs les plus légitimes.¹⁰

En apercevant la mort sous cet angle, une névrosée s'abandonnerait à une sortie furibonde contre l'éternelle voleuse. La marquise est raisonnable. Elle aime à rechercher les motifs de ses impressions, à s'expliquer même ses frayeurs. Aussi est-ce une méditation philosophique que suscite aussitôt, chez la marquise, l'assertion de son dégoût de la mort. Qu'est-ce donc qui lui inspire cette répulsion?

Avant tout, c'est la mort elle-même.

Je me trouve si malheureuse d'avoir à finir tout ceci par elle que, si je pouvais retourner en arrière, je ne demanderais pas mieux. Je me trouve dans un engagement qui m'embarrasse. Je suis embarquée dans la vie sans mon consentement. Il faut que j'en sorte, et cela m'ennuie.

Mme de Sévigné songe aux « ennuis » nombreux qui accompagnent notre dernier souffle, à la « fin » de tout que marque pour nous le dernier son de l'horloge. La pensée de cette conséquence désastreuse de la mort lui est elle-même un nouvel ennui, qui la fait « se trouver malheureuse ». Pour y échapper, il y aurait bien un moyen: c'est que la marquise pût « retourner en arrière ». Mais, à cette date de 1672, elle a entendu sans doute le sermon prononcé par Bossuet le 22 mars 1662. Le grand évêque y démontrait que la retraite nous est impossible: « La recrue continuelle du genre humain », disait-il, « semble nous pousser de l'épaule en criant: Retirez-vous! c'est maintenant notre tour ». Ce moyen unique, elle le voit bien, n'est plus à sa portée.

Le fût-il, qu'elle ne l'emploierait peut-être pas. L'on aura beau recommencer, songe-t-elle, un moment viendra où il faudra bien en finir.

⁹ *Cinna*, IV, 2, v. 1176.

¹⁰ Sur les diverses façons dont la mort a été comprise par les écrivains il faut lire Brunetière: *Evolution de la poésie lyrique*, vol. I, art. *Lamartine*, § 2.

La loi de l'inéluctable nécessité est là qui nous presse. De même que Dieu n'a pas attendu notre « consentement » pour nous introduire dans la vie, de même il n'a pas à nous le demander pour nous jeter dans la mort. Nous sommes pris dans un engrenage ; nous ne pouvons y échapper tant que le mécanicien suprême n'aura pas arrêté le mécanisme. La marquise là-dessus se peint la fuite de nos joies à l'aide de deux images, qui toutes deux évoquent l'idée de la nécessité. La vie est un « engagement », une toile d'araignée d'où l'on ne peut se déprendre soi-même. Elle est une « barque » ; on ne saurait en descendre avant d'avoir atterri, à l'heure voulue par Dieu, aux rivages de l'éternité.

Ainsi, perspective de la fin de nos joies, sentiment de la nécessité de la mort : voilà les deux motifs qui la font redouter à la marquise et l'en dégoûtent. L'un et l'autre la rapprochent de Bossuet, qui étayait sur ces mêmes considérations et sa méditation de 1648 et son sermon de 1662, comme il en fera le thème du fragment de 1685. Les images qui éclairent les deux arguments sont aussi des réminiscences oratoires. La première provient de Bossuet encore : « *En arrière, plus de moyen. Il faut marcher.* » L'autre est empruntée à Pascal : « *Il faut parier ; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué.* »

* * *

Jusqu'ici, notre logicienne ne s'est pas distinguée de ces philosophes qui, ne voyant rien par delà la vie, bornent leurs réflexions aux horreurs de la mort. Si elle en restait là, on l'accuserait à bon droit d'avoir la vue courte, d'avoir à peine l'esprit humain.

Bientôt, cet esprit s'éveille en elle. La mort n'est qu'une porte, derrière laquelle s'ouvre un horizon nouveau. Puis, ce dernier seuil, il est bien des façons de le franchir. Enfin, les conditions de notre existence future sont corrélatives des dispositions où le juste Juge nous aura surpris au dernier jour. En pensant à toutes ces choses, la marquise voit surgir le vrai motif de sa crainte. Ce qu'elle redoute, ce n'est pas la mort, mais l'au delà de la mort, la survie dont le bonheur ou le malheur dépendent de nous.

Cet au delà, il est redoutable, à la marquise comme à nous tous, par son incertitude; ce caractère va lui fournir le thème de son développement.

Et comment en sortirai-je? par où? par quelle porte? quand sera-ce? en quelle disposition? Souffrirai-je mille et mille douleurs qui me feront mourir désespérée? aurai-je un transport au cerveau? mourrai-je d'un accident? Comment serai-je avec Dieu? qu'aurai-je à lui présenter? la crainte, la nécessité feront-elles mon retour vers Lui? n'aurai-je aucun autre sentiment que celui de la peur? Que puis-je espérer? suis-je digne du paradis? suis-je digne de l'enfer? quelle alternative! quel embarras!

Pour marquer leur inquiétude, tous les esprits incertains emploient le même procédé; la marquise fait comme eux. Elle marque l'intensité de la sienne en multipliant les questions, les unes brèves, les autres longues; mais, en artiste, elle les diversifie on ne peut mieux. Elle s'interroge sur les circonstances extérieures de sa mort, sur la date de l'événement, sur l'état de sa conscience à l'heure fatale. Par un désordre conforme à l'allure de la conversation, elle précise la première question par des termes concrets, « mille douleurs », « transport », « accident »; puis, elle revient à la troisième: « Comment serai-je avec Dieu? »

Ce dernier problème est évidemment le plus angoissant que pose l'heure suprême; les deux autres n'existent que par rapport à lui. Aussi la marquise y insiste. Elle groupe d'abord la première et la dernière question: « Souffrirai-je mille et mille douleurs qui me feront mourir désespérée? » puis elle s'interroge sur ses dispositions: « qu'aurai-je à présenter? . . . serai-je digne de l'enfer? » Dans ce chassé-croisé de questions inquiètes, on reconnaît le ton même de l'émotion. Il se condense dans les deux exclamations finales. La page prend ainsi un accent tragique, dont elle eût été dépourvue si la marquise s'était égarée en des raisonnements abstraits et impersonnels.

Cette fois, Mme de Sévigné se montre humaine et chrétienne tout ensemble. Pascal¹¹ se moque du prisonnier qui, sachant son arrêt prononcé et ayant devant lui une heure pour en obtenir la révocation, profiterait de cette heure unique pour jouer aux échecs, au lieu de travailler

¹¹ Edit. Havet, IX.

à sa délivrance ou de se disposer à la mort. Il ne raillerait pas Mme de Sévigné; en face de l'échéance, elle songe au moins à se prémunir contre le grand jugement.

* * *

En y pensant, elle éprouve le besoin de s'adresser deux reproches et de s'imposer une confession publique.

Rien n'est si fou que de mettre son salut dans l'incertitude; mais rien n'est si naturel, et la sottise que je mène est la chose du monde la plus aisée à comprendre. Je m'abîme dans ces pensées et je trouve la mort si terrible que je hais plus la vie parce qu'elle m'y mène que par les épines dont elle est semée.

La marquise se blâme d'abord de ne pas assez secouer son « incertitude », de ne pas assurer son salut par de bonnes œuvres. Au lieu de se disposer, prétend-elle, elle cherche à s'étourdir dans une vie de plaisirs et d'occupations mondaines. A sa manière, elle s'indigne de « se damner sottement », comme disait Pascal. Elle emploie des mots rudes, « cela est fou », pour se ridiculiser. L'on ne peut s'empêcher d'avouer avec elle que « cela est fou ».

Pourtant, l'épicurienne — il s'en cache toujours une sous le manteau de toute grande dame du XVIIe siècle — trouve à excuser la chrétienne de sa sottise manie: « rien n'est si naturel », si « aisé à comprendre ». Entendons « naturel » au sens de l'expression qui le précise; rien, en effet, n'est si humainement explicable. Mais l'excuse même devient un second reproche pour la conscience délicate de la marquise. Le meilleur moyen de se préparer à la mort serait de n'en avoir pas peur. Ce spectre lui inspire, au contraire, une terreur telle qu'elle en éprouve de la « haine » pour la vie, qui la jette entre les bras du monstre. Si encore elle haïssait la vie à cause de ses épines sanglantes! Mais non: la marquise lui en veut de ce qu'elle est l'avenue par où l'on atteint la mort inévitable. Elle s'accuse donc de ne pas accepter cette nécessité et de se perdre, comme dans un abîme, dans la considération de la destinée humaine.

Voilà qui nous ouvre un jour très clair sur l'état d'esprit du grand monde à son époque. Au bout du chemin de la vie, on apercevait bien l'issue de la mort; mais, au lieu de s'y préparer, on vivait dans l'incertitude, on se morfondait à écarter, par une « sottise », la vue du fan-

tôme troublant, on s'irritait contre cette vie de ce qu'elle conduisait si sûrement au terme fatal. Nous touchons ici du doigt le défaut de sens chrétien, de ce sens qui fait regarder la mort sans crainte, la fait accepter sans amertume, la fait préparer sans relâche.

Si ce fut l'état de la petite-fille de sainte Jeanne de Chantal, quel ne devait pas être l'épicurisme des esprits légers qui papillonnaient autour d'elle! Sans y songer peut-être, la marquise a tracé là une page de psychologie et d'histoire religieuse; ces lignes projettent une lumière crue sur les croyances d'un certain monde au XVIIe siècle.

* * *

Ce monde léger, étourdi par son existence folichonne, devait, comme Mme de Sévigné, se distraire de la certitude de la mort par des vœux stériles. Celui qui termine la première partie de notre lettre est un écho à la fois de Bossuet et de Pascal encore.

Vous me direz que je veux donc vivre éternellement: point du tout! Mais, si on m'avait demandé mon avis, j'aurais bien aimé à mourir entre les bras de ma nourrice; cela m'aurait ôté bien des ennuis et m'aurait donné le ciel bien sûrement et bien aisément.

La marquise répond à une exclamation présumée de sa fille. Elle voudrait être morte aux « bras » de sa « nourrice ». Le souhait semble contredire la crainte de la mort, sentiment qu'elle exprimait tantôt. Cette contradiction s'explique par la raison même que fournit Mme de Sévigné: mourir jeune l'eût débarrassée des épines de la vie et lui eût assuré le ciel à bon marché!

Le motif intéressé est absolument conforme à la légèreté de l'esprit humain. Voilà bien l'homme avec ses inconséquences! Tantôt il regarde la vie. S'il n'en voit que les douleurs, il souhaite la mort; il redoute au contraire celle-ci, quand il songe aux plaisirs de l'existence. Tantôt il médite sur la mort. Quand il la voit devant lui, il la hait de briser sa vie; s'il s'en croit éloigné, il l'aimerait de l'avoir déjà emporté avec elle. Qu'est-ce à dire? C'est que, chez tout homme, l'horreur de la mort est faite non pas tant de son amour de la vie que de la proximité de la mort même. Ainsi se manifeste le sens païen.

L'esprit chrétien est tout autre. D'après la foi, si nous devons craindre la mort, c'est qu' « il est terrible d'être jeté par elle entre les mains du Dieu vivant », c'est que l'on ignore « si l'on est digne d'amour ou de haine ». On doit néanmoins l'aimer, même la désirer, parce qu'elle est le prélude nécessaire d'une vie plus heureuse. Le chrétien aime la vie comme un bien et la méprise comme un retard ; il redoute la mort comme un danger et la souhaite comme un repos. Tout au contraire, beaucoup de grands, au XVIIe siècle, redoutaient la mort seulement parce qu'elle trouble la vie et haïssaient la vie de ce qu'elle s'arrête à la mort. Cet état d'âme, si humain soit-il, est pitoyable. Il montre combien ces hommes avaient perdu la notion de l'éternité.

Il faut remercier la marquise d'avoir débridé, comme en se jouant, l'une des pires plaies de son siècle. Admironons aussi la franchise avec laquelle elle confesse qu'elle pensait mal, ainsi que beaucoup de gens de son temps. Plût au ciel que le nôtre mît autant de sincérité à déclarer ses erreurs et ses folies !

* * *

Pendant qu'elle se confessait ainsi, Mme de Sévigné a jeté un coup d'œil furtif sur la lettre de sa fille à laquelle elle est en train de répondre. Françoise lui parle « d'autre chose » que de la vie et de la mort ; sans plus de cérémonies, elle saisit au passage la *transition*. Par ce mouvement de vivacité si fréquent chez les épistoliers qui écrivent avec leur cœur, la marquise passe à un nouveau sujet sans s'imposer tant de frais : « Mais parlons d'autre chose. »

L'autre chose, c'est le *Bajazet* de Racine.

II — RÉFLEXIONS SUR RACINE ET CORNEILLE

Le théâtre provoquait alors une véritable fièvre. Avec un intérêt ému, le public suivait l'ascension sur les planches surtout de Racine. Une rivalité pas toujours secrète mettait aux prises les amis du vieux Corneille et ceux de son émule plus jeune. Pour toutes ces raisons, on ne peut s'étonner de ce que l'apparition d'une pièce de Racine fût tout un événement, celle de *Bajazet* plus que d'autres.

Aussi Mme de Sévigné avait-elle tenu sa fille au courant du nouveau drame; elle y était revenue dans trois lettres successives (13 et 15 janvier, 9 mars 1672). La première fois, elle commente la première représentation, qui avait eu lieu à l'hôtel de Bourgogne le 5 janvier. La deuxième lettre, après avoir loué l'accent passionné de la pièce, en blâmait l'embarras. Le 9 mars, la marquise s'en prend au défaut de vie et ne voit qu'un moyen de le corriger, aux yeux de sa fille: envoyer la Champmeslé représenter le drame devant elle.

Dans notre lettre (16 mars 1672), l'épistolière accentue ses critiques. Elle dresse tout un réquisitoire en deux parties, l'une plus générale concernant le poète, l'autre particulière à *Bajazet*.

* * *

Celle-ci, par où débute le passage, s'ouvre sur des compliments présentés en forme paradoxale. Barbin, l'éditeur dont Boileau a parlé,¹² importunait depuis longtemps la marquise pour lui arracher des romans comme ceux de son amie Mme de la Fayette, *la Princesse de Clèves*, publié en 1660, et *la Princesse de Montpensier*, publié seulement en 1688, mais alors en préparation. Croyant mieux gagner la mère par l'intercession de la fille, Barbin avait envoyé directement à celle-ci, pour se la concilier, un exemplaire de *Bajazet*. Cet hommage fournit à Mme de Sévigné son entrée en matière:

Je suis au désespoir que vous ayez eu *Bajazet* par d'autres que par moi.
[L'autre] C'est ce *chien*¹³ de Barbin, qui me hait parce que je ne fais pas des princesses de Clèves et de Montpensier.

La marquise est *désespérée* qu'on l'ait prévenue d'attentions à l'égard de son enfant. Elle nous intéresse à son « désespoir » par le contraste qu'elle établit entre le peu d'importance du cadeau envoyé par l'éditeur et l'expression exagérée qui sert à le blâmer. Ce Barbin, elle le traite cavalièrement, l'injurie presque; en réalité, elle le flatte. Dire « il me hait », c'est reconnaître en lui un homme d'esprit, assez sûr de son goût

¹² *Art poétique*, I, 78.

¹³ Jeu de mots évident sur *barbet* et Barbin, tous deux importuns, l'un par ses aboiements, l'autre par ses sollicitations.

pour engager sans crainte la marquise à rivaliser avec la princesse des romanciers de l'époque. Le compliment atteint aussi Mme de la Fayette. Proposer à Mme de Sévigné de prendre pour modèles les livres de son amie, c'est proclamer qu'ils occupent le premier rang. Par ricochet, la douche rejoint aussi la marquise elle-même, que l'on juge capable de s'élever à cette hauteur, considérable à l'époque. Dans ce coup d'encensoir, il y en a donc pour tout le monde, excepté pour la fille.

* * *

Avec celle-ci, la mère ne demeurera pas en reste. Elle la félicite de son appréciation de *Bajazet* et en confirme la justesse. Elle se trouve ainsi ramenée au vrai sujet de cette deuxième partie de sa lettre, et sans même avoir cherché de transition pour y arriver.

Vous avez jugé juste et très bien de *Bajazet*, et vous aurez vu que je suis de votre avis. Je voulais vous envoyer la *Champmêlé* pour vous réchauffer la pièce. Le personnage de *Bajazet* est glacé; les mœurs des Turcs y sont mal observées; ils ne font point tant de façons pour se marier; le dénouement n'est point bien préparé; on n'entre point dans les raisons de cette grande tuerie. Il y a pourtant des choses agréables, mais rien de parfaitement beau, rien qui enlève, point de ces tirades de Corneille qui font frissonner.

La critique de Mme de Sévigné est on ne peut plus sévère. A la fin sans doute, elle tempère ses reproches par quelques éloges; mais elle y met tant de parcimonie que les premiers gardent quand même toute leur valeur.

Ces reproches semblent se réduire à trois. *Bajazet*, drame et personnage, manque d'animation; il faudrait, pour le « réchauffer », l'action de la *Champmeslé*, la grande actrice tant louée dans la lettre du 15 janvier précédent. De plus, Racine aurait manqué d'esprit d'observation à l'égard des mœurs matrimoniales chez les Turcs. Et enfin, il est difficile de goûter un dénouement où les cinq personnages principaux se tuent l'un après l'autre. Que vaut cette critique?

Au sujet du dernier reproche, reconnaissons que la conclusion du drame laisse au spectateur une impression peu morale. Néanmoins, il n'est pas juste de dire qu'« on n'entre point dans les raisons de cette grande tuerie ». Elle s'explique par la loi du sérail, le caractère de Roxane

et la passion d'Attalide.—Dans la peinture des mœurs, on doit distinguer entre la couleur locale et la couleur historique. Le XVII^e siècle était beaucoup moins exigeant que nous le sommes, depuis le romantisme, pour les accessoires dramatiques: vocabulaire technique, costumes, décor. Il pardonnait à l'auteur, transportant à Paris les pays étrangers, de donner à ses personnages l'extérieur français; il suffisait que l'auteur respectât leur tempérament national, leurs passions personnelles. Qui donc a décrit, comme Racine, les jalousies, les poursuites, les vengeances, les châtimens atroces du harem? Où trouver, dans tout le théâtre français, un personnage plus naturel que Roxane, avec sa fureur concentrée et sa féroce ironie? — Quant à la froideur de *Bajazet*, la langueur de l'acte III presque entier ne saurait faire oublier la vivacité du reste, en particulier le tour animé de l'exposition, des explications (II, 1; V, 4) entre Roxane et Bajazet et de tout l'acte IV. Si son admiration pour Corneille ne l'en eût détourné, le critique eût donc facilement trouvé de quoi atténuer son blâme.

Mme de Sévigné a-t-elle senti l'exagération de ses propos? On le croirait, à entendre l'éloge par lequel elle les tempère: « Il y a pourtant des choses agréables. » Malheureusement, la louange s'exprime en des termes trop vagues, presque vulgaires. L'effet d'ailleurs en est détruit par le correctif qui la suit. Sachons l'avouer cependant, ce correctif est juste par rapport à *Bajazet*. Il y a bien, dans la pièce, une psychologie très profonde et quelques caractères s'y développent avec un art vraiment dramatique; mais elle ne contient pas en effet une seule « tirade » qui fasse « frissonner ».

Que si Mme de Sévigné n'épargne pas assez Racine, une réflexion peut servir à l'excuser. La gloire de Corneille, l'éclat naissant de Racine ne l'avait pas encore éclipsée. *Andromaque*, *Bérénice*, *Britannicus* avaient subi le feu de la rampe; mais *Esther* et *Athalie* n'étaient pas encore écrites. Le goût de la grandeur, inspiré par Louis XIV, subsistait toujours: celui des passions communes eût paru fade à cette mâle génération, qui a bien pris assez de temps à s'y faire!

Plus tard d'ailleurs, la marquise elle-même, moins engouée de son Corneille, adoucira ses critiques outrées. Elle en appelle de ses jugemens

antérieurs, dans toute une série de lettres, celles par exemple des 31 janvier, 7 et 21 février, 21 mars 1689. L'admiration pour *Esther* s'y exprime *crescendo*. La lettre du 21 février ¹⁴ condense toutes les autres :

Je ne puis vous dire l'excès de l'agrément de cette pièce; c'est une chose qui n'est pas aisée à représenter et qui ne sera jamais imitée. C'est un rapport de la musique, des vers, des chants, des personnes, si parfait et si complet qu'on n'y souhaite rien. . . Tout y est sublime et touchant. Cette fidélité de l'Histoire sainte donne du respect; tous les chants convenables aux paroles, qui sont tirées des *Psaumes* ou de la *Sagesse*, et mis dans le sujet, sont d'une beauté qu'on ne soutient pas sans larmes. La mesure de l'approbation qu'on donne à cette pièce, c'est celle du goût et de l'admiration.

À qui répare de la sorte sa partialité, on la pardonne aisément.

* * *

Pour le moment, la marquise est toute à la partialité. Comme elle allait à l'église « en Bourdaloue », malgré Bossuet, elle se rend au théâtre en Corneille, en dépit de Racine. Le nom du vieux tragique s'est glissé sous sa plume à propos du jeune rival. Il lui fournit l'occasion, cherchée peut-être, d'un parallèle entre les deux rois du théâtre classique.

Ma fille, gardons-nous bien de lui comparer Racine, sentons-en toujours la différence; les pièces de ce dernier ont des endroits froids et faibles, et jamais il n'ira plus loin qu'*Andromaque*. *Bajazet* est au-dessous, au sentiment de bien des gens, et au mien, si j'ose me citer. Racine fait des comédies pour la Champmêlé, ce n'est pas pour les siècles à venir: si jamais il n'est plus jeune, et qu'il cesse d'être amoureux, ce ne sera plus la même chose.

Déclarons-le franchement: le parallèle ne se soutient guère; la marquise y met trop de parti pris. Le ton du début est celui d'un prédicant en train de s'attirer des prosélytes. Le caractère maternel suffisait à imposer à la fille. Le reproche de froideur et de faiblesse, appliqué aux drames de Racine, tombe devant les bâillements que provoquent les lenteurs d'*Agésilas* et de *Pertharite*. Le critique, se muant en prophète, n'a pas été heureux: *Esther*, surtout *Athalie* démontrèrent plus tard que Racine était de taille à dépasser, et de loin, *Andromaque*. La prophétie était

¹⁴ Vicomte de Broc, *Propos littéraires*, c. VI, p. 118.

même inexacte déjà; la représentation de *Britannicus* en 1669 eût dû inspirer à la marquise un autre langage. Même, Mme de Sévigné pêche par un peu de malignité; l'amour ne fut pas pour Racine la seule source d'inspiration. S'il écrivit plusieurs rôles à l'intention de la Champmeslé, bien d'autres, que la célèbre actrice ne devait pas tenir, l'emportent sur ceux-là en beauté.

Il est vrai, les « siècles à venir » n'ont pas totalement démenti l'appréciation que la marquise intercale, à propos de *Bajazet*, dans son parallèle. Ils sont toutefois revenus de son assertion d'ensemble à l'endroit des « comédies » de Racine; ils ont placé au même niveau les deux artistes. Bien plus, souvent, dans leur estime, Racine a supplanté son rival et La Bruyère¹⁵ s'est chargé pour eux de remettre au point Mme de Sévigné.

* * *

Après un éreintement pareil au sien, le « vive donc notre vieil ami Corneille! » arrive comme une *conclusion* naturelle.

Vive donc notre vieil ami Corneille! Pardonnons-lui de méchants vers en faveur des divines et sublimes beautés qui nous transportent; ce sont des traits de maître qui sont inimitables; Despréaux en dit encore plus que moi; et en un mot, c'est le bon goût, tenez-vous-y.

Le cri ne pouvait pas ne pas éclater. Seulement, le critique éprouve le besoin de justifier son exclamation passionnée. La marquise emploie, pour cela, un tour habile. Elle n'élude pas la réalité des « méchants vers » de Corneille; mais elle faufile le reproche dans une phrase dont la finale, juste de pensée et forte d'expression, l'atténue jusqu'à l'annuler.

Elle produit trois motifs de sa préférence pour Corneille. Le premier, tout personnel, est de pur sentiment: « notre vieil ami ». L'autre, non moins personnel, procède pourtant de la raison littéraire: « divines et sublimes beautés », « nous transportent », « traits de maître. . . inimitables ». Cette fois, elle a pour elle le goût public; La Bruyère lui-même le confessa en 1688. Quant au troisième, c'est une preuve d'autorité:

¹⁵ *Caractères*, I — *Discours de réception*.

d'après la marquise, Boileau mettrait Racine fort au-dessous de Corneille; or, pour elle comme pour nous, Despréaux personnifie presque toujours le « bon goût ». Pour toutes ces raisons, elle voudrait donc que, sa fille et nous, nous « tenions » à la supériorité de son préféré.

Malheureusement, quand on étudie les règles de la tragédie telles qu'exposées par Boileau,¹⁶ on voit qu'elles concordent peu avec le système dramatique de Corneille. L'admiration, principal ressort de la tragédie cornélienne, y est complètement oubliée; même, toute la théorie semble bien calquée sur le drame racinien. Ce n'est pas non plus à l'auteur d'*Agésilas* ou d'*Attila*, mais à celui de *Phèdre*, que Boileau adressait, en 1667, sa touchante *Epître VII*.

Aussi ne peut-on se défendre d'un soupçon à l'égard de l'épistolière. Illusionnée, elle a voulu tirer à son sentiment, pour le fortifier, la plus grande autorité du siècle. Pardonnons-lui cette supercherie, assez involontaire sans doute, en faveur de son attachement légitime pour un poète que Napoléon Ier « aurait fait prince », dont nous ferions volontiers un roi, un des deux rois de la scène française.

* * *

Quand bien même Mme de Sévigné ne nous ferait pas partager son culte exclusif pour Corneille, au détriment ou non de Racine, il faudrait l'admirer d'avoir écrit une lettre à la fois si élevée d'inspiration et si vive d'allure.

Ces caractères sont d'ailleurs ceux de toute sa correspondance. Toutes les ambitions, toutes les passions, tous les événements de son siècle y sont traités avec une variété d'expression et une finesse de touche incomparables. Cette femme, qui a inspiré à La Bruyère son mot célèbre,¹⁷ « ce sexe va plus loin que le nôtre dans ce genre d'écrire », fut à la fois philosophe, poète et critique de premier ordre. Elle a touché toutes les cordes, disséqué tous les sentiments, déployé toutes les sortes d'esprit.

En outre, si cette correspondance nous révèle tous les secrets de l'époque bigarrée où vécut l'auteur, elle nous éclaire par anticipation sur

¹⁶ *Art poétique*, III, 1-159.

¹⁷ *Caractères*, I.

grand nombre des aspects de la nôtre. Etudier celle-ci à travers les œuvres d'un écrivain pareil, c'est, en comprenant mieux ses contemporains, mieux se connaître soi-même.

C'est à cette fin surtout qu'il convient de se familiariser avec cette femme à la fois si sensible et si raisonnable, dont Saint-Simon a dit ¹⁸ que « par son aisance, ses grâces naturelles, la douceur de son esprit, [elle] en donnait par sa conversation à qui n'en avait pas ».

Chanoine Emile CHARTIER,
professeur de littérature française
à l'Université de Montréal.

¹⁸ Cf. Longhaye, *Histoire citée*, vol. IV, p. 67.

La valeur économique

(suite)

LA VALEUR-COÛT DE REPRODUCTION.

Pour HENRY CAREY (1793-1879), ce n'est pas le travail cristallisé dans un objet qui lui confère la valeur. Au lieu de considérer le travail nécessaire à la production d'une marchandise, il se place plutôt du côté du consommateur. Celui-ci attribuera toujours à une marchandise la valeur du travail qu'elle lui épargne, et d'autant plus de valeur qu'elle le dispense d'un effort plus considérable. L'acheteur ne se soucie pas du labeur emmagasiné dans une denrée quelconque; ce qui lui importe c'est la somme de travail dont il est affranchi par la possession de cette denrée. S'il arrive à reproduire le même objet à moins de frais que ne lui en impose l'achat, au lieu d'acheter il reproduira lui-même. S'il achète, c'est que ce bien vaut pour lui le travail qu'il aurait employé à le reproduire et toutes les dépenses qu'il aurait dû faire pour la reproduction. C'est donc le *coût de reproduction* qui détermine la valeur.

FERRATA a précisé cette théorie en expliquant les modalités diverses que peut revêtir la reproduction. Elle peut être *physique*: et c'est le cas de quelqu'un qui reproduit identiquement l'objet dont il a besoin; c'est le cas de la ménagère qui trouve le pain trop cher chez le boulanger et s'en retourne en cuire dans son propre four. Il y a ensuite la reproduction *économique*, c'est-à-dire la *substitution* d'une denrée par une autre capable de rendre le même service. Ainsi on substituera les pommes de terre ou le riz au pain qui est trop cher; ou encore on se procurera une autre satisfaction de quelque nature qu'elle soit — un vêtement

neuf, un livre, une soirée au théâtre, — qu'on estime équivalente à la satisfaction qu'aurait procurée le pain.¹

La reproduction physique, comme la reproduction économique par substitution, peut se faire directement par le travail, ou indirectement par l'échange; car, ce qu'on ne peut fabriquer soi-même, on se le procure chez le marchand le moins exigeant.²

Toute cette théorie suppose que la valeur est relative, comparative. Dire valeur, c'est déjà exprimer une comparaison. Toute chose est prix de son prix: comme un chapeau vaut vingt lires et vingt lires valent un chapeau.³

Critique de la théorie du coût de reproduction.

Nous avons fait observer, en terminant la critique des théories classiques, que loin d'expliquer la valeur des choses, le coût de production a besoin d'être lui-même expliqué et réglé par la valeur future des biens à produire. Au lieu de dire frais de production, disons coût de reproduction et nous aurons transporté dans le présent le calcul que la théorie du coût de production suppose s'être effectué dans le passé. Et la critique est la même. Pourquoi le bien serait-il reproduit? Parce que le reproducteur en prévoit la valeur. Et c'est sur cette valeur éventuelle,

¹ Ferrara, *Bibliot. dell' Economista*, Ser. I, t. XI, *pref.*, p. LXIV: « Credo già provato da se che il costo di produzione è qui fuori di senso, e deve necessariamente far luogo al costo di riproduzione. » *Ibid.*, p. LXIV: « Prendendola dunque in tal senso (i. e. costo di riproduzione), avremo un doppio principio regolatore de' valori intrinseci. L'utilità ne segna l'estremo limite possibile; il costo di riproduzione ne segna il preciso punto di fatto. Ogni cosa non può mai valere più di quanto sia utile, e vale quanto costi a procurarla, non quanto già sia costata. » *Ibid.*, p. LXV: « Noi abbiamo sempre due modi di riprodurre un oggetto. Il primo. . . consiste nel procurarsi identicamente le stesse forme; il secondo, nel surrogare ad una utilità, presentata sotto una forma, altre utilità, stimate analoghe, ma incorporate sotto forme diverse. » *Ibid.*, p. LXVI: « Chiamiamo fisica l'una, ed economica l'altra. » *Ibid.*, p. LXVI: « L'utilità di un pane si riproduce con un pane eguale, ma si può economicamente riprodurre altrettanto bene, sostituendogli un pane di qualità differente, o sostituendogli la patata ed il riso, sostituendogli ancora un vestito, un libro, una scena di teatro, un'altra soddisfazione qualunque, ove si reputi per noi equivalente a quella del pane. »

² *Ibid.*, p. LXVI: « Ciascuno poi de' due modi si può suddividere in due. L'oggetto che si tratta di riprodurre, si può costruire colle proprie mani, e si può cercarlo presso di altri; — riproduzione per via di lavoro; riproduzione per via di cambio. »

³ *Ibid.*, p. XXVIII: « Ogni valore è naturalmente comparativo. . . Dire valore e già dire un paragone. . . Ogni cosa e prezzo del suo prezzo. . . come un capello vale 20 lire, così 20 lire vagliono un capello. »

prévue, calculée, qu'il règle le coût de reproduction. C'est donc encore la valeur éventuelle du bien à reproduire qui explique les dépenses que le fabricant consent à faire.

Il sera généralement exact de dire que le coût de reproduction exprime et mesure la valeur du bien; car il se tiendra sensiblement à la hauteur de cette valeur prévue et calculée. Il restera à exprimer la valeur de ce coût de reproduction. Nous ne pouvons pourtant pas expliquer le coût de reproduction par la valeur prévue du bien à reproduire et cette valeur par le coût de reproduction. Force nous est de sortir de ce cercle vicieux en cherchant ailleurs le principe et la mesure de la valeur.

Et comment expliquera-t-on, d'après Ferrara, la valeur des biens qui ne peuvent être reproduits, les objets rares, les antiquités, les chefs-d'œuvre? Il ne faudra évidemment pas songer ici à une reproduction directe, à la reconstitution des mêmes objets. Il n'est pas question non plus de leur appliquer le principe de la substitution: la reproduction économique. La copie d'un document n'a jamais la valeur du document authentique lui-même. On aura beau substituer le cidre au vin sous prétexte que, économiquement, il rend les mêmes services, les meilleurs cidres de Bretagne ne valent pas les crus d'Alsace. Par le fait que le vin se trouve remplacé par le cidre sur la carte des menus, on n'a aucunement entendu déclarer que les deux se valent, qu'il est indifférent de boire du cidre ou du vin. On expliquerait bien mieux la chose en disant que les ressources du consommateur étaient trop maigres pour lui permettre le luxe du vin. Qui va à pied, faute d'avoir de quoi payer l'automobile, n'en croit pas moins que les promenades en voiture sont plus intéressantes que les courses à pied.

S'en remettre à la reproduction sociale, à l'échange, c'est reposer le problème tout entier: car c'est précisément la valeur des biens échangés que nous cherchons à expliquer. Dire que l'un explique l'autre ne nous avance guère; c'est la valeur de l'un et de l'autre que nous cherchons à fonder.

LA VALEUR-SERVICE RENDU.

Le travail épargné de Ferrara devient pour FRÉDÉRIC BASTIAT (1801-1850) le *service rendu*. Si, en effet, deux biens peuvent être échangés l'un contre l'autre, c'est parce qu'il y a eu égalité de valeur.

Mais aucun échange n'aurait jamais lieu si chacun des contractants n'estimait la marchandise achetée plus avantageuse pour lui que la marchandise qu'il veut vendre. L'objet acheté rendra service, et c'est d'après la grandeur du service rendu que l'acheteur en apprécie la valeur. Tout échange est un contrat de services que les coéchangistes se rendent mutuellement: « La valeur, c'est le rapport de deux services échangés. L'idée de valeur est entrée dans le monde la première fois qu'un homme ayant dit à son frère: fais ceci pour moi, je ferai cela pour toi, — ils sont tombés d'accord; car alors pour la première fois on a pu dire: les deux services échangés se valent. »⁴

Pour Bastiat la valeur est inséparable de l'échange: « Sans l'échange la valeur ne se peut produire ni concevoir, le mot service implique nécessairement l'idée d'une transmission, puisqu'un service ne peut être rendu qu'il ne soit reçu. Utilité et valeur sont deux idées opposées: besoin, effort, satisfaction, voilà l'homme économique. Le rapport de l'utilité est avec la satisfaction, le rapport de la valeur est avec l'effort. L'utilité est le bien qui fait cesser le besoin par la satisfaction. La valeur est le mal, car elle naît de l'obstacle qui s'interpose entre les besoins et la satisfaction. . . Par la présence de ces obstacles, l'utilité n'est produite qu'à la condition d'efforts échangés qui, comparés entre eux, constituent la valeur. »⁵

Bastiat se rapproche des théories modernes. Plus que Ferrara il s'attache au consommateur et à ses besoins. L'idée du travail est déjà au second plan dans sa pensée. Ce qui prime pour lui c'est le service rendu; nous dirions aujourd'hui, le besoin satisfait, ou l'utilité rare.⁶

Critique de l'explication de la valeur par le service rendu.

A notre avis l'explication de Bastiat n'a pas épuisé le problème de la valeur. Pourquoi un bien me rend-il un service sinon parce qu'il y a un besoin auquel il répond et qu'il peut satisfaire. Je ne peux rassasier qu'un homme qui a faim; on ne donne l'aumône qu'à des pauvres, on ne vient au secours que de ceux qui sont dans la nécessité. C'est donc le besoin en dernière analyse qui nous donne la raison du service.

⁴ Bastiat, *Harmonies économiques*, Paris, 1893, ch. 5, p. 145.

⁵ *Id.*, *ibid.*, ch. 5, p. 187-188.

⁶ *Id.*, *ibid.*, ch. 5, p. 140-206.

Ce que dans tous les cas nous ne saurions admettre, c'est que « le mot service implique nécessairement l'idée de transmission, . . . que sans l'échange, la valeur ne se peut ni produire ni concevoir ». La source de l'oasis, quel immense service ne rend-elle pas au Bédouin épuisé et de quelle valeur n'est-elle pas pour lui? Mais où est l'échange, où est la transmission? N'y a-t-il donc de valeur que sur le marché? — Les guenilles même du pauvre mendiant, dira-t-on qu'elles n'ont pas de valeur pour lui; dira-t-on qu'elles ne lui rendent pas service? Mais où est la transmission, où est l'échange?

C'est au contraire la valeur d'usage qui préexiste à la valeur d'échange; celle-ci est fondée sur celle-là, elle en est le prolongement et le complément social. Mais la valeur d'usage fait abstraction de tout échange, comme un bien peut me rendre service sans que je l'aie acheté.

Sans doute l'échange sert à mesurer la valeur. Par cela même que deux choses sont échangées, leur valeur respective se trouve mesurée l'une par l'autre. L'échange exprime la valeur, il la formule, il la chiffre. Mais il ne nous dit pas en quoi elle consiste. ⁷

LA VALEUR EXPLIQUÉE PAR L'OFFRE ET LA DEMANDE.

La tendance psychologique de la théorie de Bastiat est non moins fortement accusée dans l'œuvre de THOMAS MALTHUS (1766-1834). La valeur est pour lui comme pour Bastiat un phénomène psychologique inséparable du commerce. Or tout échange est un contrat bilatéral. La valeur résulte de l'équilibre plus ou moins stable qui s'établit entre la quantité de marchandises offertes et celle de marchandises demandées: en un mot du rapport entre *l'offre et la demande*.

Tous les autres phénomènes économiques ne sauraient avoir une influence quelconque sur la valeur qu'en agissant sur l'offre ou sur la demande; rareté, salaires, intérêt du capital, fermage de la terre n'influent qu'en fonction de la seule vraie cause de toute valeur économique: *l'offre et la demande* sur les marchés.⁸

⁷ Cf. Turgeon, *La Valeur*, II, études, p. 172.

⁸ Cf. Malthus, *Principes d'Economie Politique*, Paris, 1846, ch. 2, sect. 2.

De par la manière même de poser le problème, Malthus devait être amené à ne considérer que la valeur d'échange, laissant de côté la valeur d'usage, synonyme d'utilité, qu'il juge de peu d'importance. Car les prix ne sont pas fixés d'après l'utilité des marchandises, mais par le jeu de l'offre et de la demande.

Critique de la théorie de Malthus.

On ne saurait nier que la quantité de marchandises disponibles, d'une part, et la demande des consommateurs, d'autre part, aient leur influence sur les prix de nos marchés. Mais l'offre et la demande sont des facteurs qui ont eux-mêmes besoin d'une explication. Va-t-on dire que l'offre est expliquée par le travail et le coût de production plus ou moins élevé? Mais nous avons vu que ni l'un ni l'autre ne donnent la raison de la valeur. Il serait plus logique de dire que l'offre est déterminée par la demande au moins prévue et calculée par le producteur. Celui-ci en effet produira des marchandises en quantité plus ou moins grande selon qu'il croira pouvoir trouver des acheteurs plus ou moins nombreux. Le problème est donc réduit à celui de la demande.

Mais si nous achetons une marchandise quelconque, n'est-il pas vrai que c'est pour l'avantage qu'elle peut nous procurer, pour l'utilité que nous lui reconnaissons, en d'autres termes pour sa valeur que nous apprécions? C'est donc que la demande suppose la valeur au lieu de la constituer. La demande elle-même, qu'est-elle sinon l'extériorisation d'un désir, la manifestation d'un besoin. C'est là, par conséquent, dans le besoin, qu'il faudra chercher l'explication fondamentale de la valeur. La demande est l'effet du besoin, elle en est le signe, et autant vaudrait expliquer la chaleur par le thermomètre qu'expliquer la valeur par la demande.

Insuffisante comme explication des origines de la valeur et de sa nature intime, la loi de l'offre et de la demande nous aide à la mesurer. Car, mesure et explication de la valeur sont deux problèmes distincts. L'offre et la demande, remarque M. Turgeon, sont « comme les deux plateaux d'une balance dont l'équilibre stable ou instable exprime l'état

des prix; mais les poids sous lesquels ils s'infléchissent sont fournis par des raisons plus profondes qui doivent venir de la nature de l'homme et de la nature des choses ». ⁹

En disant que « la valeur varie en raison de la demande et en raison inverse de l'offre », on a indiqué une tendance des prix du marché, mais une tendance qui est loin de posséder la précision mathématique que quelques-uns se sont plu à lui reconnaître. La courbe ascendante en effet est plus rapide pour les denrées de première nécessité que pour les objets de luxe. La valeur du pain augmente bien autrement que le prix d'un bibelot à rareté proportionnellement égale.

Sans d'ailleurs nous étendre sur l'impossibilité pratique de vérification exacte de la loi dans la ruée des foires et des marchés, sans analyser les coefficients variés qui affectent l'offre autant que la demande, comme le mode même de présentation, la publicité, le caractère des coéchangistes, les prévisions d'abondance ou de disette, la capacité des acheteurs et les nécessités des vendeurs plus ou moins contraints à céder à tout prix, — rappelons-nous seulement la difficulté d'embrasser un marché désormais mondial, où les prix sont fixés d'avance par les bourses, sinon imposés par les monopoles, où la concurrence exempte de tout frein, qui est ici supposée, est loin d'être réalisée depuis que la loi civile s'en est mêlée et que les trusts et corporations l'ont de plus en plus absorbée.

Il reste que la loi de l'offre et de la demande « extériorise les éléments qui se joignent intimement en toute valeur. L'offre et la demande procurent seulement aux éléments que la valeur suppose une occasion de mouvement, une manifestation de vie. » ¹⁰

L'offre est conditionnée par la demande; celle-ci est l'expression des besoins: c'est le besoin qui fait que les biens économiques ont une utilité et une valeur. C'est du côté de l'utilité qu'une dernière théorie a étudié le problème de la valeur: il s'agit de la théorie de l'utilité-limite qu'il nous reste à exposer.

THÉORIE DE L'UTILITÉ-LIMITE.

Cette théorie, que le Français Dupuit esquissa en 1844, et que Gossen énonça clairement dix ans plus tard, fut reprise par Stanley

⁹ *La Valeur*, II, études, p. 183.

¹⁰ Turgeon, *La Valeur*, III, études, Paris, 1927, p. 38.

Jevons et Marshall en Angleterre, Walras en Suisse, Irving Fisher en Amérique. Elle a été surtout très approfondie par Wieser, Menger et Boehm-Bawerk qui en ont fait l'objet d'une étude fort poussée. Ces auteurs considèrent les biens économiques comme condition d'une satisfaction, et déterminent, d'après l'importance du besoin à satisfaire, leur valeur économique.¹¹

Le principe de la théorie repose sur cette observation que pour une série de biens, la valeur de chacun d'eux est déterminée par l'utilité du dernier de la série. Si, par exemple, il y a sur une table dix pains, chacun des pains vaudra ce que vaut le dernier pain présent. On le donnera au chien: la valeur de tous les pains est connue par l'importance de l'emploi fait de ce dernier, car, si pour un besoin total de dix pains il n'y en avait que neuf, c'est le dernier besoin qu'on laisserait inassouvi.¹² C'est donc cette dernière satisfaction, qui est conditionnée par le dernier pain, qui prend l'importance du besoin correspondant. Or, tous les pains sont les mêmes, et chacun pourrait être le dixième de la série. Il en résulte que l'importance de chaque pain en particulier est déterminée d'après le degré d'utilité du dernier: d'après l'utilité-limite (utilité finale, utilité marginale).¹³

De même, des fractions différentes d'un approvisionnement auront une utilité diverse, selon qu'elles sont destinées à couvrir des besoins plus ou moins grands. Un repas est plus utile à des gens affamés qu'à des

¹¹ Ottmar Spann, *Einfuehrung in die Volkswirtschaftslehre*, p. 157: « Die wirtschaftlichen Gueter sind ihrem Wesen nach als Bedingung einer Beduerfnisbefriedigung aufzufassen und die Bedeutung, die sie hierdurch erlangen, ist ihr wirtschaftlicher Wert. » (Menger.) « Es ist somit die Abhaegigkeit von den Beduerfnisbefriedigungen was den Wertbegriff begruendet, nicht eine blosser Nuetzlichkeit (Gebrauchswert bei Smith), noch eine objektive Substanz (Arbeitsmenge). »

¹² *Ibid.*, p. 159: « Mit dem Verlust einer Teilmenge verzichtet man natuerlich nur auf die wenigst wichtige Nutzung, welche die Teilmenge gewaehrt haette; auf den Grenznutzen, und verwendet die uebrig gebliebenen Teilmengen fuer die wichtigeren Nutzungen. »

¹³ *Ibid.*, p. 159: « Die Gueter werden also nach dem Grenznutzen geschaeztzt. » Boehm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, Jena, 1921, III. Buch. I, Absch., S. 184: « Die Groesse des Wertes eines Gutes bemisst sich nach der Wichtigkeit desjenigen konkreten Beduerfnisses oder Teilbeduerfnisses, welches unter den durch den verfuegbaren Gesamtvoorraat an Guetern solcher Art bedeckten Beduerfnissen das mindest wichtige ist... Der Wert eines Gutes bestimmt sich nach der Groesse seines Grenznutzens. » *Ibid.*, p. 185: « Dieser Satz ist der Angelpunkt unserer Werttheorie. » *Ibid.*, p. 166: « Formell definiert ist somit der Wert die Bedeutung welche ein Gut oder ein Gueterkomplex fuer die Wohlfahrtszwecke eines Sujektes besitzt als erkannte Bedingung eines sonst zu entbehrenden Nutzens. »

convives rassasiés. Et aussi pendant un même repas, les derniers plats sont de moindre utilité que les premiers, parce qu'ils répondent à un besoin de manger moins intense. ¹⁴

Si d'autre part l'approvisionnement augmente, il aura rendu possible la satisfaction de besoins toujours moins importants et il arrivera un moment où les dernières parties de l'approvisionnement seront sans utilité aucune; le bien deviendra libre comme l'air et la lumière du soleil. ¹⁵

On le voit aisément, l'utilité et la rareté sont ici intimement liées: l'une est fonction de l'autre, augmente et diminue en raison de l'autre. Plus un bien est rare, plus grande est son utilité, car il sera affecté à la satisfaction d'un besoin plus intense; plus il sera abondant, moins il sera utile, car il répondra à des besoins d'intensité toujours décroissante. Il y a croissance de l'utilité avec la rareté et diminution parallèle; il y a augmentation de l'utilité avec le besoin et décroissance simultanée.

A noter que l'utilité chez les tenants de la théorie « apparaît définitivement divorcée de l'utilité au sens vulgaire et normatif de ce mot: de l'utilité considérée comme opposée à ce qui est nuisible ou superflu: elle n'exprime rien de plus que la propriété de satisfaire à un désir quelconque de l'homme, raisonnable, stupide ou coupable; pain, diamant ou opium, il n'importe ». ¹⁶

Il ne s'agit pas non plus de l'utilité générique d'un bien, de son aptitude à subvenir à une nécessité quelconque en vertu de ses qualités physiques ou chimiques: de son utilité abstraite; mais bien de l'utilité concrète de tel objet, pour tel homme, à tel moment. Ce qui nous importe ce n'est pas la perfection des manteaux et leur aptitude à garantir

¹⁴ *Ibid.*, p. 158: « Die Teile einer Guetermenge innerhalb einer Beduefnisperiode (z. B.: die Nahrungsaufnahme waehrend einer Mahlzeit) stiften verschiedenen Nutzen, weil die vortgesetzte Befriedidigung eine abschwaechende Wirkung auf das Begehren hat und sie daher das Beduerfnis jeweils in verschiedenem Grade gesaettigt vorfinden... Innerhalb jeder Beduerfnisperiode wird jeder hinzukommende Akt der Befriedigung minder hoch angeschlagen als ein vorhergehender. . . Jener Nutzen nun, den die zuletzt verzehrte Teilmenge noch stiftet, heisst Grenznutzen. » (V. Wieser, das Gossensche Gesetz.)

¹⁵ Spann, *op. cit.*, p. 159: « Hieraus erklaert Menger, dass der Wert der Gueter bei steigendem Angebot sinkt, — denn groesseren Vorraeten entsprechen eben geringere Grenznutzen: (daher im Ueberfluss vorhandene, sog. Freigueter wertlos sind) und bei sinkendem Angebot waechst, denn sinkenden Vorraeten entsprechen eben groessere Grenznutzen. »

¹⁶ Gide et Rist, *Histoire des Doctrines économiques*, Paris, 1929, p. 622.

du froid; mais le paletot que nous avons, dont nous nous couvrons quand souffle la bise.¹⁷

Ces principes s'appliquent d'une façon universelle à tous les biens, soit qu'ils servent immédiatement à la satisfaction des besoins, soit qu'ils y servent d'une façon médiate comme des biens de production.

Aux premiers, articles de consommation, la théorie s'applique facilement, surtout si les biens sont de même nature et peuvent être substitués l'un à l'autre. Plus la réserve est grande, plus les limites de l'utilité sont reculées. L'eau peut servir à des usages très divers: c'est le dernier en importance qui déterminera la valeur de chacune des fractions de l'approvisionnement. A mesure que la garde-robe s'enrichit, les pièces ordinaires perdent de leur valeur, leur utilité-limite décroît.

Si les biens à évaluer ne peuvent servir qu'à des usages déterminés et ne sauraient être substitués l'un à l'autre, chacun fera la balance de ses nécessités et les classera tout naturellement selon leur intensité décroissante: besoin de nourriture, de vêtement, de logement, dont l'ordre pourra changer selon les individus; car il s'agit toujours des besoins actuels, pour tel individu, à tel moment. De sorte que dans un laps de temps relativement court un même objet peut changer plusieurs fois de valeur, selon que le besoin sera plus ou moins senti.

La valeur des biens de production est déterminée par l'utilité-limite du dernier objet produit; car une machine ou un champ n'ont d'utilité qu'en raison des fruits qu'on peut en attendre. Il est donc naturel que leur valeur suive la valeur des produits, comme la valeur d'un pommier est déterminée par l'abondance, la qualité de la récolte.¹⁸

¹⁷ Gide et Rist, *op. cit.*, p. 622-623. — Spann, *op. cit.*, p. 158: « Es ist somit die Abhängigkeit von den Bedürfnisbefriedigungen, was den Wertbegriff begründet, nicht eine blosser Nützlichkeit. » — Boehm-Bawerk, *op. cit.*, p. 165: « Allen Gütern ohne Ausnahme ist — schon nach dem Begriffe der Güter — eine gewisse Beziehung zur menschlichen Wohlfahrt eigen. Es gibt indess zwei verschiedene Stufen der Wohlfahrtsbeziehung. Die niedrige liegt dann vor, wenn ein Gut überhaupt die Fähigkeit hat der menschlichen Wohlfahrt zu dienen. Dagegen erheischt die höhere Stufe, dass ein Gut nicht bloss taugliche Ursache, sondern zugleich auch unentbehrliche Bedingung eines Wohlfahrtserfolges sei, so dass mit dem Besitz oder dem Verlust der Güter irgend ein Lebensgenuss steht oder fällt. . . Die niedrigere Stufe nennt sie (unsere Sprache) Nützlichkeit, die höhere Wert. »

¹⁸ Spann, *op. cit.*, p. 160: « Die Kosten—oder Produktivgüter leiten ihrem Wert von den Früchten ab, und zwar ist es—(da man aus einem Kostengut vielerlei Güter mit verschiedenem Grenznutzen herstellen kann) — der Grenznutzen des Grenzproduktes — (d. h. der wenigstens nützlichen Erzeugungsgruppe) welcher Wert und Preis der Kostengüter bestimmt. » (Wieserisches Gesetz.)

C'est donc bien l'utilité-limite du dernier bien produit qui mesure la valeur du bien producteur. Mais il faut remarquer que ces biens sont utilisables de différentes façons, ce qui empêche leur valeur de tomber avec celle du dernier de leurs fruits. Si les pommes n'ont pas de valeur, le pommier donnera toujours son nombre; si la valeur des pommes de terre tombe à zéro, le champ pourra produire des céréales ou au moins de l'herbe.¹⁹ Et puis, il faut noter que le marché très étendu de nos jours empêche toujours une utilité économique de tomber à zéro. Il faudrait pour cela que l'approvisionnement dépassât le besoin mondial, qu'il n'y eût plus personne sur notre globe qui trouvât moyen de se servir d'un objet. Un marchand possède toujours un stock de denrées qui dépasse de très loin ses propres besoins, mais c'est l'échange toujours possible que le marchand pourra en faire qui empêche leur valeur d'être nulle. L'utilité-limite d'un bien n'est pas donnée par le dernier usage auquel le bien est naturellement ordonné, donc par un seul usage déterminé, mais par tous les emplois possibles de quelque nature qu'ils soient.

Suivons un instant la théorie de l'utilité-limite dans le domaine de l'échange, et voyons comment les principes dont nous avons vu l'application pour toutes les valeurs d'usage gardent leur vérité au milieu des complications de nos marchés.

Tout échange suppose une comparaison entre les utilités-limites des biens échangés, et pour qu'un contrat d'achat et de vente s'établisse, il faut que les deux parties contractantes y trouvent un avantage, autrement dit il faut que pour chacun des contractants l'utilité finale du bien acheté soit supérieure à l'utilité finale du bien vendu. La chose est très simple dans la supposition du troc. Je donne mon chapeau pour des chaussures: l'utilité-limite du chapeau aura été pour moi moindre que celle des chaussures, et inversement pour la contre-partie.

L'argent servant de moyen d'échange, l'explication reste la même. La monnaie, par sa capacité universelle d'acquisition, représente en quel-

¹⁹ *Id.*, *ibid.*: « Da die Kostengüter vielfach verwendbar sind, folgen sie auch nicht jeder Aenderung des Grenznutzens eines ihrer Früchte geradewegs nach. . . Sie müssen aber doch immer wieder mit dem Grenznutzen der Früchte zusammengestimmt werden. » *Ibid.*, p. 159: « Der Grenznutzen liegt aber nicht nur in der letzten kleinsten Nuetzung, die es im Hinblick auf ein bestimmtes Beduerfnis gewaehrt, sondern auch im Hinblick auf alle sonstigen Verwendungsmoeglichkeiten. »

que sorte tous les biens économiques. Si maintenant nous achetons une denrée quelconque, cela veut dire que l'utilité-limite de cette denrée est pour nous en ce moment-ci plus grande que l'utilité-limite de tout autre objet que nous aurions pu nous procurer avec la même somme.

Marx a cherché, dans le travail, l'élément commun qui fait que nous pouvons échanger des marchandises inégales. Ici, la théorie explique que c'est l'égalité des utilités-limites des biens échangés qui fait qu'il y a eu égalité de valeur. Mais chacun a gagné à l'échange: la théorie explique que l'objet cédé avait pour son propriétaire une utilité-limite moindre que l'objet acquis. Et de cette façon tout homme échangera un bien contre un autre tant que l'utilité finale des biens qu'il possède sera inférieure à l'utilité finale des biens qu'il achète. Mais à mesure qu'il fait diminuer la provision des biens échangés, il en relève la valeur en relevant l'utilité finale, alors que la valeur des biens acquis diminue à mesure que la provision obtenue augmente. Il arrive un moment où les utilités-limites des biens acquis et celles des biens gardés en réserve sont égales, et à ce moment précis le marché cesse. Car l'un au moins des co-échangistes n'aura plus rien à y gagner.²⁰

Le cas cité est évidemment idéal et simplifié; mais les lois qui le régissent sont les mêmes qui gouvernent le marché.

Enfin, généralisez autant que vous voudrez, appliquez le principe de l'utilité finale à tous les contrats possibles, aux capitaux constants et mobiles comme au salaire des ouvriers, il restera toujours que pour toute richesse, la valeur est déterminée par l'emploi le moins utile qu'on peut en faire, par la satisfaction la plus minime qu'on peut en retirer, par le rendement le plus faible du dernier capital employé, la productivité-limite de l'ouvrier le moins productif, le dernier qu'un entrepreneur embauchera avec quelque bénéfice.²¹

Critique de la théorie de l'utilité-limite.

On aura remarqué que la théorie que nous venons d'exposer est basée entièrement sur l'analyse minutieuse de la psychologie de nos estimations, de leur hiérarchie, de leur classification. Tout le problème

²⁰ Cf. Gide et Rist, *Histoire des Doctrines économiques*, Paris, 1929, L. 5, ch. 1, p. 624.

²¹ Cf. Gide et Rist, *op. cit.*, p. 626.

est réduit à un problème de comparaison entre utilités, pour trouver l'utilité finale, et c'est relativement à cette dernière qu'a été établie la valeur des biens de n'importe quel approvisionnement. Tout a été ramené à un certain échange, sinon effectué, du moins virtuel, accompli en ce cas dans le for intérieur de chacun. Il y a eu juxtaposition de deux utilités, comparaison, détermination de l'une par rapport à l'autre. Il s'agit donc toujours de la valeur *relative*, la valeur d'un bien relativement à un autre, et non de la valeur absolue. On a plutôt mesuré la valeur qu'on ne l'a expliquée. A moins qu'on ne veuille dire que c'est l'utilité rare qui de fait la mesure dans chaque cas particulier. Et cela doit être surtout la préoccupation des tenants de la théorie: mesurer la valeur plutôt que de l'expliquer. L'explication peut être sous-entendue: c'est toujours de biens utiles et rares qu'il s'agit.

Mais il faudra, après avoir établi la valeur relative, calculer la valeur globale, la valeur totale, et nous arrivons là au point sensible de la théorie. Pour Wieser, la valeur globale d'une série de biens dépend de la valeur des parties qui constituent la série. Prenons l'exemple des dix pains interchangeables et dont chacun par conséquent a la même valeur que l'autre. On multipliera donc la valeur de l'utilité finale par le nombre d'unités de la série et on aura calculé la valeur de la série tout entière. Un exemple fera voir l'absurde où mène cette position: celui d'une récolte de blé, dont quelques épis sont restés pour les glaneuses; chaque épi pouvant être substitué par un autre, et la valeur des derniers abandonnés par les glaneuses elles-mêmes étant zéro, il s'ensuit que toute la valeur de la récolte est zéro.

Boehm-Bawerk et d'autres ont vu le paradoxe et évaluent la valeur totale d'une provision de biens en faisant la somme des utilités égales de chacune de ses fractions. Ici la moisson garde sa valeur même si l'utilité finale des derniers épis est zéro. S'il reste vrai que les gerbes délaissées auraient pu être remplacées par n'importe laquelle des gerbes recueillies, il s'agit ici d'évaluer la valeur de toute la provision, et il ne peut être question de substitution.

Comme il serait donc plus simple de dire que la valeur des biens économiques est déterminée par le besoin auquel ils répondent, par leur

utilité de fait. Si théoriquement, en effet, chacun des dix pains de la provision dans l'exemple donné plus haut peut être celui qui sera jeté au chien, les neuf pains qui restent servent de fait à l'entretien de la famille. N'est-ce pas plutôt l'utilité moyenne qui déterminera la valeur de chacun des pains comme aussi la valeur de toute la provision? Si même chaque litre d'eau de l'approvisionnement d'une ville n'a économiquement que peu de valeur et peut être évalué selon l'usage le moins important qui en est fait, pourra-t-on en dire autant de l'approvisionnement tout entier? On ne comprendrait plus les grosses dépenses pour l'installation des conduits et la construction des aqueducs. Ce serait plutôt dans ce cas l'utilité la plus grande, la première en importance, la nécessité vitale de l'eau pour une cité qui est déterminante dans l'estimation de l'installation et des sources.

Nous voudrions terminer cette première partie de notre étude par une dernière critique qui atteint d'une certaine façon tous les systèmes libéraux: l'oubli qu'on fait de la morale dans l'analyse de la valeur. Celle-ci devient l'expression d'une satisfaction quelconque, bonne ou mauvaise, utile ou nuisible, honnête ou condamnable. Nous réservons la discussion pour l'exposé de la conception scolastique, où nous montrerons que loin de pouvoir faire abstraction de la morale, la valeur économique est essentiellement morale, à tel point qu'une valeur nuisible ou condamnable est une contradiction dans les termes, comme c'en est une de dire une utilité inutile ou un avantage désavantageux. Parler des sensations de toute sorte comme d'éléments qui détermineraient primordialement la valeur, c'est disséquer l'homme, c'est séparer en lui la raison de l'animal, enfermer et lier la première pour laisser l'autre faire l'économie à sa guise.

Il nous resterait à exposer les théories de l'école française qui sont toutes basées sur l'utilité et la rareté. Nous pouvons faire nôtres plusieurs des vues émises par elles, adopter le fondement même de ces théories comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le montrer dans les considérations précédentes. Quelques rectifications sont nécessaires et il y a des aspects du problème, surtout la question de la valeur et celle de la morale, qui devraient être poussés davantage, alors que pour les solutions

modernes, trop subjectives, une mise au point s'impose. Nous aurons l'occasion de relever ces divergences et de faire les observations opportunes au cours du développement de la théorie scolastique qui fera l'objet de la seconde partie de notre étude.

II — LA VALEUR D'APRÈS LES PRINCIPES SCOLASTIQUES

Comme nous l'avons fait observer pour les théories de la valeur que nous avons discutées dans les pages précédentes, c'est le point de départ qui a influencé presque toutes les solutions proposées; tant il est vrai que la manière de poser la question est toujours de conséquence pour la réponse. Il nous faut donc commencer par situer le problème de la valeur dans son cadre scientifique pour bien établir les principes qui commanderont la solution que nous allons exposer.

On nous objectera toujours, quand nous nous occupons d'économie, qu'il ne suffit pas de construire une théorie à priori en partant d'un principe qu'on développerait logiquement, sans se soucier des faits de la vie économique.

L'objection n'est pas nouvelle, elle n'est pas même spéciale à la question qui nous occupe. S'il est dangereux de laisser l'esprit faire à lui tout seul le chemin de ses déductions sans jamais consulter la réalité des faits, il le serait bien plus encore de s'attacher uniquement aux faits sans les considérer à la lumière des principes. C'est le principe qui a les premiers droits; il est universel et nécessaire, le fait, lui, est particulier et contingent; le principe est simple et lucide; le fait est complexe, enveloppé de mille circonstances qui le déforment, l'influencent et rendent son analyse et par suite sa compréhension difficiles et souvent impossibles.

On n'établira donc jamais une conclusion particulière à l'encontre d'un principe de portée universelle. Comme jamais non plus on n'admettra qu'un théorème une fois démontré, soit contredit plus loin par un autre théorème. Et ceci vaut encore pour les sciences qui relèvent des principes d'une science supérieure et qui lui sont ainsi subordonnées. La raison en est la même: la science subordonnée n'étant que le prolonge-

ment de la science supérieure, son application à un objet particulier; et ainsi toute vérité établie par la première gardera sa pleine valeur dans les conclusions de la seconde.

Or, c'est précisément ce caractère de science subordonnée qui est celui de l'économie par rapport à la morale. Non pas que la science économique soit un département de l'éthique, qu'elle en soit une partie pour ainsi dire intégrale, comme il arriverait si son objet était une détermination particulière de l'objet général de la science morale; mais elle se met au service de la morale comme un art se met au service d'un autre art en lui préparant les instruments dont il a besoin.

Il s'agit ici évidemment de la morale politique qui règle le gouvernement de la société et qui en dirige l'activité en vue du bien-être général. Mais parler du bien-être humain, c'est parler avant tout du bien-être intellectuel et moral qui est propre à l'homme: bien-être réalisé dans une vie conforme aux exigences de la droite raison, une vie vertueuse. C'est le bien-être essentiel, visé et voulu pour lui-même, pour sa propre excellence. Mais une vie selon la vertu requiert ce qui est indispensable au soutien de la vie, d'abord, et ce qui procure une certaine aisance ensuite, la misère étant loin d'être le terrain le plus favorable à la vie morale.

Ces biens matériels, biens économiques, sont donc requis en vue du bien-être spirituel et moral, dont ils sont la condition normale et qu'ils sont appelés à procurer et à favoriser. Si donc la morale politique, la morale sociale, a comme objet le bon gouvernement de la société, et que cet objet n'est atteint que lorsque les citoyens ont les moyens de mener une vie vertueuse dans une certaine aisance conditionnée par la présence de biens matériels en quantité suffisante, il est évident que la morale sociale doit s'occuper de l'acquisition de ceux-ci.

Or, c'est précisément l'acquisition de ces biens matériels qui est toute la raison d'être de la science économique. Elle est donc de cette façon une partie de la science politique, de la morale sociale. La science politique, en déterminant les éléments qui sont les facteurs de la véritable prospérité du peuple, détermine par le fait même l'objet de l'économie sociale, dont tout le but est de se mettre au service de la politique. Celle-ci par conséquent lui donne les normes, en trace les lignes, lui

impose ses principes; elle est toute sa raison d'être, comme dans l'homme l'esprit est la raison d'être de la matière, comme la vie selon les exigences de la raison et de la vertu est la raison d'être des biens temporels dont s'occupe l'économie.

Peut-être nous pardonnerait-on d'enseigner cette dépendance de l'économie sociale par rapport à la politique, à la morale sociale. Ce que l'on est beaucoup moins disposé à admettre, c'est la dépendance dans laquelle l'économie se trouve par rapport à la morale individuelle. A-t-on cru quelquefois que les scolastiques enseignaient une dépendance positive, une subordination directe ou indirecte des objets des fins ou des principes? A-t-on cru que nous faisons de l'économie un chapitre annexé à nos traités de morale individuelle? On peut lire dans certains auteurs des pages véhémentes contre cette ingérence induite des moralistes. Evidemment, tout dépend de la manière de concevoir le caractère scientifique de l'économie. Si on la réduit au niveau des sciences physiques, des sciences d'observation,²² alors c'est entendu, les moralistes n'ont rien à y voir. Ils n'empêcheront pas l'alcool d'être une boisson enivrante, pas plus qu'ils n'empêcheront le feu de chauffer ou de brûler.²³

Mais, c'est se tromper sur la nature même de la science économique que d'en faire une science uniquement d'observation, de limiter son rôle à enregistrer les fluctuations du marché et à les expliquer. On nous concède que « toute doctrine de science peut se prolonger en doctrine d'action ». — « Mais les lois économiques ne sont ni bonnes ni mauvaises; elles « sont » tout simplement et sans épithète. A nous d'en tirer le meilleur parti possible en conformité avec la justice, la morale et l'utilité: question d'application laissée à la décision des particuliers pour ce qui est des intérêts privés, et à celle de l'État pour tout ce qui se rattache à l'intérêt général. »²⁴ Mais ici nous serions dans l'« art » économique. Les lois que la « science » formule peuvent être contre la justice, la morale et l'utilité. La science économique étant science d'observation n'a pas à s'en préoccuper, pas plus que le physicien, de ce que l'alcool avilit et tue un ivrogne.²⁵

²² Cf. Turgeon, *op. cit.*, II, études, p. 24 et 42.

²³ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 42.

²⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 33 et 27.

²⁵ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 33 et 42.

Tout le débat dépend de la conception même de la science: il s'agit de savoir si oui ou non il y a des sciences pratiques, des doctrines d'action qui ne soient pas simplement des questions d'application, mais qui méritent encore le nom de « science ».

Si la science peut être définie une connaissance certaine des causes d'un phénomène, on verra que la définition s'applique à ce que nous appelons sciences pratiques en général et à l'économie sociale en particulier. Nous avons en effet la science d'une chose lorsque nous sommes en état de l'expliquer, d'en donner les raisons, les antécédents, causes de son devenir, et les éléments qui la constituent dans son être. C'est en ceci précisément que la science dépasse la connaissance simple qui s'arrête à prendre note d'un fait tel qu'il se présente. Il faut encore que les raisons qu'on donne ne soient pas seulement des hypothèses, des conjectures; mais il est requis qu'elles soient certaines, démontrées; elles excluent le doute; elles n'admettent pas le peut-être; elles dépassent l'opinion et la probabilité. La démonstration scientifique engendre la certitude, force l'intelligence à donner son plein assentiment à une vérité sans appréhension d'erreur. Et cet assentiment, nous le donnons ou parce que la vérité nous apparaît évidente, ou que, obscure en elle-même, nous sommes obligés de l'admettre par la force d'arguments tirés d'ailleurs et qui l'impliquent et l'entraînent.

Etant donné un but à atteindre, nous pouvons établir d'une façon certaine les moyens qui nous y conduiront; nous pouvons donner les raisons de notre choix: l'adaptation et la proportion de ces moyens à la fin poursuivie.

La science médicale, théoriquement et de façon universelle, après étude du corps humain, de ses besoins et des conditions de sa santé, de ses défaillances et de ses maladies, dresse le catalogue des remèdes à employer dans un cas déterminé à cause de telle ou telle propriété du médicament dont elle démontre la convenance. Et en tout ceci la médecine reste science, science pratique évidemment, essentiellement et de par son objet ordonnée à l'application. Sa finalité propre est l'action: le traitement des maladies.

Il relèvera de l'art médical de reconnaître en pratique un cas de maladie, d'établir un diagnostic juste, d'estimer les forces du malade et

de lui prescrire pour tel cas, tel jour et dans les circonstances particulières données par sa constitution un remède approprié.

Et les deux, science et art, sont distincts. On peut être capable d'écrire de savants traités de médecine et être en pratique très mauvais médecin, faute de savoir analyser, observer, coordonner: faute du coup d'œil.

On pourra donc posséder la science médicale sans en posséder l'art. Mais la médecine comme science n'en sera pas moins une *science pratique* de par les conditions mêmes de son objet qui est de nature à être traduit en actes; or, le caractère d'une science est déterminé par son objet qui est toute sa raison d'être. Si la science pratique ne trouve pas son prolongement dans l'opération extérieure, ce sera pour des raisons qui ne changeront pas le caractère pratique de la science elle-même, caractère qu'elle tient de son objet propre et qu'un emploi pour ainsi dire contre nature ne saurait lui enlever; car il est son essence, sa nature même.

Il sera facile d'appliquer la même analyse à l'économie politique pour en faire ressortir le caractère de science pratique.

Ici la vraie prospérité de la nation est le but à atteindre. L'économie nationale, comme science, étudie les éléments qui sont les facteurs de la prospérité nationale, et elle en déduit d'une façon certaine les lois qui président à la production, à l'échange et à la consommation des biens économiques en vue du bien-être commun. C'est d'une façon générale et universelle que l'économie comme science procédera; il appartiendra à l'art économique d'adapter les données universelles de la science aux cas particuliers, aux besoins spéciaux d'un pays, de tenir compte de ses ressources actuelles ou possibles et de dicter les lois particulières qui garantiront la prospérité de tel pays à telle époque donnée.

Comme science, l'économie doit pouvoir prouver, expliquer et justifier ce qu'elle a universellement établi. C'est, en effet, le propre de la science de nous donner le pourquoi, la raison, les causes d'un phénomène, sa relation avec les antécédents qui l'ont provoqué. L'économie nationale prouve et démontre, comme science, la justesse de ses déductions et de ses lois.

Elle étudie les besoins humains, leur nature, les lois de leur évolution et leur extension. Elle les classe et les juge. Pour satisfaire ces be-

soins, il faudra procurer des biens économiques en quantité suffisante et veiller à leur bonne répartition. Mais la classification et le jugement porté sur les besoins humains, le choix des biens économiques à produire ou à importer ne sauraient être arbitraires. La science est connaissance certaine. Aussi l'économiste pourra-t-il se servir comme d'un critère absolument infaillible de la fin même de l'économie nationale: de la vraie prospérité du peuple.

C'est cette prospérité nationale à procurer qui dictera les lois économiques, qui les justifiera et sera leur raison d'être. Elle jouera dans la science économique le rôle de principe de démonstration, comme toujours la fin dans toutes les sciences pratiques. Car ces sciences ne s'arrêtent pas au connaître, mais sont tout entières pour diriger de loin l'opération, la réalisation progressive de leur fin. C'est cette fin qui est la première visée; elle commande tous les moyens employés, toutes les lois portées pour l'atteindre; elle est la raison de l'assentiment qu'on leur donne, tout comme dans les sciences spéculatives le principe de démonstration est la raison de l'assentiment que l'intelligence donne à la conclusion.

Il y a donc bien des sciences pratiques qui réalisent pleinement la définition donnée de la science en général: connaissance d'un objet par ses causes, par les principes de son devenir et de son être. L'économie mérite pleinement le nom de science pratique, étant ordonnée tout entière à l'opération, dont elle prouve et démontre par la nature du but à atteindre la raison d'être, le mode et la fin.

Il est dès lors inutile de démontrer que les sciences pratiques ne s'arrêtent pas à la constatation et à l'explication de ce qui est, mais qu'elles sont *normatives*, qu'elles prescrivent et démontrent ce qui doit être.

Et ceci n'empêche pas que ces sciences puissent être appelées *vraies*. Comme la vérité des sciences spéculatives et d'expérience consiste dans la conformité de leurs énoncés avec les faits, la vérité des sciences pratiques est dans la conformité de leurs principes avec la fin à laquelle ces sciences sont ordonnées. Et ceci est encore être conforme à la réalité. Car, cette fin à réaliser est donnée par la nature des choses, est dégagée des objets et des faits par l'analyse objective qui en est faite. Ainsi pour la science médicale, l'expérience, l'étude du corps humain et des conditions de sa santé établiront la nature de la fin à poursuivre. Pour la science écono-

mique, son objet, la prospérité nationale, nous est fourni par nos besoins naturels, par la connaissance même que nous avons de notre nature et de ses exigences. Et c'est la nature elle-même qui indique les moyens d'y pourvoir, qui dicte d'une façon générale les opérations et procédés qui réaliseront la prospérité nationale dont les éléments sont ainsi connus par l'expérience, jugés par la raison, mais toujours donnés par la nature même des choses.

Une fois démontré que le principe qui commande les sciences pratiques est leur fin même et que cette fin est une opération, il s'agit évidemment de l'opération idéale et parfaite telle qu'elle devrait être, car toute règle est pour la perfection de ce qu'elle prescrit. Dans notre cas la fin à réaliser est la prospérité de la nation, le bien-être public et universel des citoyens. C'est donc le bien-être humain que l'économie nationale procure, le bien-être humain parfait. Ainsi donc devra-t-elle condamner et rejeter tout ce qui est en opposition avec la fin idéale qu'elle poursuit. N'est de son domaine que ce qui la favorisera réellement; tout le reste est en dehors de l'économie, de la vraie économie nationale parce que contre le bien-être humain.

Un bien économique ne sera donc jamais qu'un bien capable de subvenir à des nécessités et de satisfaire des désirs que la raison approuve. Car, c'est la raison qui commande l'homme; elle règle ses désirs; elle discute jusqu'à ses besoins; elle lui trace une norme de vie en tous les points. Ce qui n'est pas selon la raison à vrai dire n'est pas humain.

Que nous voilà loin des lois économiques qui ne sont « ni bonnes ni mauvaises, mais qui « sont » tout simplement et sans épithète », ²⁶ Tout dépend on le voit, et nous l'avons fait remarquer plus haut, de la place qu'on assigne à l'économie parmi les sciences: de ce qu'on en fait une science d'expérience et d'enregistrement, ou une science à la fois spéculative et pratique.

Une science économique purement d'observation est-elle seulement concevable? Pouvons-nous, en parlant d'économie, penser à autre chose qu'à l'ensemble des lois et phénomènes qui sont les facteurs de la prospérité commune? Cette prospérité, n'est-il pas entre les mains de l'homme de la procurer? N'est-elle pas une chose à réaliser, une chose « prati-

²⁶ Turgeon, *op. cit.*, II, études, p. 33.

que »? Et peut-on l'étudier complètement d'une façon même purement scientifique, voire purement spéculative, sans avoir continuellement devant les yeux les saines exigences, les vrais besoins de l'homme vers qui tout converge? Et en parlant de l'homme comme tel, peut-on faire abstraction de ce qui le constitue précisément comme homme, c'est-à-dire de sa raison?

Nous sommes les premiers à reconnaître qu'en économie, il faut commencer par l'observation, par l'étude de l'homme, de ses besoins et de ses capacités: car autrement, comment aurions-nous la juste notion de la prospérité nationale qui, comme nous l'avons vu, est le principe directeur de la science économique tout entière. C'est, en effet, l'expérience seule qui nous renseignera sur les nécessités humaines, c'est de l'étude des faits et des choses que l'esprit dégage les lois naturelles elles-mêmes; et toute l'activité humaine qu'il appartient à l'économie de régler, toute la matière économique en un mot, tout nous est acquis par l'observation seule. Mais encore ne sommes-nous qu'au premier pas, aux préliminaires, à ce qui est requis pour rendre la science économique possible. C'est après ces premières études qu'elle commence vraiment; c'est avec ces données d'expérience qu'elle pourra enfin se constituer. C'est donc tronquer la science économique que de la réduire à une science d'observation seulement; c'est négliger l'essentiel; c'est amener les pierres au bord de la fosse et oublier de construire la maison.

Il était indispensable de discuter au préalable la position même de l'économie comme science. Nous aurons selon que nous la concevrons d'une façon ou d'une autre des théories de la valeur complètement différentes. Il est inutile de se battre sur les conclusions lorsqu'on ne s'entend pas sur les principes dont elles sont tirées; inutile donc de discuter la notion de valeur économique sans bien établir auparavant le caractère de la science qui commandera nos conclusions. Nous ne sortirons pas du domaine strictement scientifique, comme nous venons de l'établir. Ce que nous essayons de faire ici, c'est une étude philosophique de la valeur; nous voudrions nous appliquer à dégager les notions que le terme contient et suggère, et à les analyser.

(à suivre)

Lucien MORAND, o. m. i.

Coventry Patmore

The subject of the present article was a queer man of genius, who is remembered for what was not his best, and whose most interesting characteristics and works are unknown to many. He was a strange blending of the arrogant, the austere, the apocalyptic, the gentle, and the kindly. Francis Thompson says of him:

His hand held a lightning bolt; the other
A cup of milk and honey blent with fire.

This is a good description of his character as seen from his works.

Coventry Kersey Dighton Patmore was born on July 23rd, 1823, at Woodford in Essex. He was the son of Peter George Patmore, a wealthy gentleman of considerable scholarship, whose taste in literature had a great deal to do with his son's early education.

Coventry Patmore showed early signs of great literary gifts, although he could not say, as Pope said of himself, that as a child he lisped in numbers. Nevertheless, he published a book of poems at twenty-one. These poems were at once disparaged by *Blackwood's Magazine*, but they won the approval of Browning, Tennyson, and Lord Houghton, which was more than enough to encourage Patmore.

The story of his engagement and marriage to Emily Andrews is most interesting because it gives us a clear understanding of a great deal that he has written into his great poem *The Angel in the House*. She was a cultured lady whose tastes ran parallel with his — and this last point was important for a man of Patmore's character. Their married life was most happy. They were devoted to each other and mutually admired each other. Patmore regarded his wife as a saint. She died in 1862, at the age of thirty-seven.

Patmore mourned the death of his wife for some time, but he soon took up the task of bringing up his children. *The Toys*, perhaps his best known poem, is written around a little incident that is not uncommon in any family. Patmore, however, made use of it to give us a very beautiful little poem that could be turned into a very effective sermon. It also casts some light on his character, showing his tendency to be over severe, and his rapid change to a softer mood.

He married a second time, and this second marriage wrought two great changes in his life. In the first place, it was the occasion of his becoming a Catholic, and in the second place, it brought him some wealth, which made it possible for him to give up his position in the British Museum and to live that life of lettered ease for which he was so well adapted by temperament, although ill health prevented him from enjoying his bettered circumstances to the full.

Patmore had long been fascinated by Catholic doctrine, but his desire to embrace that teaching had been held in check by his first wife. In 1864, he journeyed to Rome, and his former longings for membership in the Catholic Church came back to him. His encounter with Miss Marianne Byles, who was a Catholic, somewhat hastened his conversion and he had himself received into the Church at once, so that he might be in a position to ask her to marry him.

An amusing incident in connection with his marriage was his discovery that Miss Byles was a wealthy lady. He had thought that she was a travelling companion to another lady he had met with her. On learning his mistake, he immediately left Rome, feeling that in the circumstances he could not marry her, but friends followed him and persuaded him to return. He did so and they were married in London a few months afterwards by Manning.

In 1880 he was again a widower, and the following year he married Miss Harriet Robson.

The work for which Patmore is best known is *The Angel in the House*, written to celebrate the joys of matrimony. It is mostly for this poem that he has been called by Sir Edmund Gosse, 'The laureate of wedded love'. He felt that some rule must govern affection, and he

satisfied himself that nothing but religious faith can nurture and discipline love in the holy state of matrimony. I agree with Shuster¹ when he tells us that the keynote to the poem lies in the following lines:

Nature with endless being rife,
Parts each thing into 'him' and 'her',
And, in the Arithmetic of life,
The smallest unit is a pair;
And thus, Oh, strange, sweet half of me,
If I confess a loftier flame,
If more I love high heaven than thee,
I more than love thee, thee I am.

Patmore means that love must obey the law of God and subordinate the lower to the higher, and by means of marriage, make life a happy song whose theme is the will of God. In a life rightly ordered according to this principle, common everyday details are invested with a symbolism which keeps us in mind of the constant love which the Spirit of God has for every individual soul.

He wrote the *Angel* in a very simple measure, the rhymed octosyllabic quatrain, which he considered a very joyful air, well adapted to his theme. Another reason for his choosing a simple measure was that he disliked the elaborate metrical displays of many of the Romantic poets, and considered that they detracted from the value of any theme that was inherently delicate.²

Patmore's plan of the poem was quite ambitious. He aimed at writing something bigger than the *Divina Commedia*, but he gave us only two books of the proposed work. There is a prelude to the whole poem, and each book has its own prelude. There are twelve cantos in each book, each likewise preceded by a prelude.

The general prelude and the preludes to the cantos were meant to form a poem in themselves, and had the original plan been carried out, these parts would have formed a philosophical setting for the narrative. As it is, they are the most interesting parts of the work. In them Patmore deals with the more abstract problems of love, and indulges in a great deal of ideal thought, without overloading his narrative, which thus preserves its compactness.

¹ George N. Shuster, *English Literature*, p. 394.

² Edmund Gosse, *Coventry Patmore*, p. 68.

Most readers prefer the reflections of the preludes to the rather commonplace narrative. What one must bear in mind, is that they go together. Without the narrative, the philosophic musings would have no meaning for us, and without the philosophic setting the narrative would be nothing but what Ruskin called "a funny little story".

The second part of *The Angel in the House* is written in the form of letters. The poet is less fortunate than in the first part. Letters are supposed to be spontaneous and not studied compositions. Prose seems to be better adapted to such productions than the artificial medium of verse. To succeed in verse, the poet must have great dramatic power, and Patmore was lacking in this quality, so that even the more lyrical and philosophical parts often seem clumsy.

He published the first part of the poem anonymously. It was, at first, very mildly received. Perhaps the fact of its being anonymous took some of the interest from it. At least, it prevented some unkind attacks. If the English were slow to appreciate the poem, the Americans, on the other hand, immediately took it up and it was a sensational success in the United States. Emerson wrote Patmore a highly eulogistic letter, and the poet's fame was assured. *The Angel in the House* became the only rival of Tennyson's *Idylls of the King*. Ruskin, Tennyson, Browning, and Carlyle praised it highly, Ruskin even going so far as to quote eight lines from it in *Sesame and Lilies*.³ In a note he has the following praise for the author:

You cannot read him too often or too carefully : as far as I know, he is the only living poet who always strengthens and purifies; the others sometimes darken and nearly always depress and discourage the imagination they deeply seize.

As I have already said, the most interesting parts of the poem are the preludes. Few people read the narrative today, except as a help to a grasp of the poet's meaning in the philosophical part of the work. In general, the poem may be said to be a mixture of the pretty, the positively beautiful, the banal and the irritating. The opinion seems to prevail that Patmore was too deliberate in his avoidance of poetic diction. In

³ Oliver Elton, *A Survey of English Literature, 1830-1880*, Vol. II, p. 102.

his simplicity of language, especially in the narrative parts of the poem, he far outdid Wordsworth's 'very language of men'. This pleased the few but displeased the many. *The Cambridge History of English Literature* says: "When a man writes:

Our witnesses the cook and groom,
We signed the lease for seven years more

it is not unreasonable to think that Apollo, if he thought it worth his while, must have twitched the poet's ear rather sharply and that attention should have been paid to the twitch." ⁴

This is true of parts of the poem, but in spite of such imperfections, I think there will always be some, a select few, who will enter into the spirit of the poet and find delight in the work as a whole, and revel in those passages, more numerous than unkind critics would lead us to believe, where the positively beautiful in thought and expression can hardly be surpassed.

The forty-two odes gathered together under the title of *The Unknown Eros* are Patmore's "most spacious and noble performance in literature", ⁵ according to Oliver Elton, and most people will be inclined to admit his verdict. These odes are written in a very irregular form, with lines varying in length from two syllables to sixteen, and in number from twelve to over a hundred. The theme is always love. Sometimes it is marital love, sometimes it is parental love, and sometimes it is celestial love, but always it is love, transcendental love.

There are some blemishes on these odes, such as some traces of extravagance, occasional political acrimony, and a great deal of that style of writing "where the words are too big and too odd for the ideas". ⁶ These defects are more than made up for by others, and by whole odes where the poet reaches actual sublimity. The testimony of *The Cambridge History of English Literature* is worth recording: "It is true that as Patmore had seldom fallen into actual silliness, so he seldom rose to actual sublimity; but he did reach it sometimes, and often came very near it, and it must be admitted that such a combination

⁴ *The Cambridge History of English Literature*, Vol. XIII, p. 191.

⁵ Oliver Elton, *A Survey of English Literature, 1830-1880*, Vol. II, p. 101.

⁶ *Ibid.*

of parts and scales in poetry is a curious and perhaps a unique thing." ⁷ A poet who sometimes reached sublimity, and often came very near it, surely deserves recognition.

The best of these odes are *The Toys*, *The Azalea*, *Departure*, *Tristitia*, and *Winter*, but there are many others that more than repay reading. Derek Patmore's collection of *Selected Poems of Coventry Patmore* is an anthology that will prove a valuable addition to any library and provide the reader with the best that Patmore has written.

The Toys is perhaps the best known of these odes. I find it hard to refrain from giving it here in full. It deals with an incident that occurred after the death of Patmore's first wife. The poet was left to bring up his children and he took the task very seriously. One evening his little son had been disobedient and Patmore punished him and sent him to bed without the usual good-night kiss. Then, fearing lest the child should be too sad, somewhat downcast at having had to deal severely with him, and like many fond parents unable to cause pain even when necessary, he went up to his son's bedside, and found him slumbering, with tears on his cheeks. Then noting the simple trifles that he had amused himself with to comfort his sad heart — he knelt and prayed:

Ah, when at last we lie with tranced breath,
Not vexing Thee in death,
And Thou rememberest of what toys
We made our joys,
How weakly understood
Thy great commanded good,
Then, fatherly not less
Than I whom Thou hast moulded from the clay
Thou'lt leave Thy wrath, and say,
'I will be sorry for their childishness'.

The whole ode gives a complete picture of the nature of sin, a mistaking, or a wrong choice of goods, a setting aside of the great commanded good, and a choosing of some trifling good that causes us to lose the friendship of God. It also voices that hopefulness in every soul who counts on the mercy of God who 'will be sorry' for our 'childishness'.

⁷ *The Cambridge History of English Literature*, Vol. XIII, p. 191.

Reflecting on the death of his wife he burst forth into that memorable ode, *Departure*, which begins with this striking line: "It was not like your great and gracious ways", and after describing the death scene, he exclaims:

And the only loveless look the look with which you pass'd;
'Twas all unlike your great and gracious ways.

Characteristic of the man who did not follow the beaten path in his likes and dislikes, is his ode on *Winter*:

I, singularly moved
To love the lovely that are not beloved,
Of all the Seasons, most
Love Winter, and to trace
The sense of the Trophonian pallor of her face.
It is not death, but plenitude of peace:

.....

Intellectually and morally, Patmore was an aristocrat. No democratic ideas found lodging in his head. He keenly resented any suggestion of abandoning even the slightest privilege, and he had no idea whatsoever of toleration. He despised, or at least disliked the presence of the crowd. He felt that when he had spoken there was no room left for argument and that it would have been degrading for him to urge his point or to offer any argument to substantiate it. This arrogance was never glaring, but one could feel that he had a sense of supernatural superiority in himself, although to his few chosen friends he could be cordial and charming.⁸

He felt it a serious duty to express his thoughts. Perhaps this point in his character is best explained in his own words:

Much woe that man befalls
Who does not run when sent, nor come when Heaven calls;
But whether he serve God, or his own whim,
Not matters in the end, to any one but him;
And he as soon
Shall map the other side of the Moon
As trace what his own deed,
In the next chop of the chance gale, shall breed.

⁸ Edmund Gosse, *Coventry Patmore*, p. 150.

A great deal has been said about Patmore's intellectual independence, particularly in religious matters. It has been considered a paradox that he should have been able to reconcile such individuality of thought with a loyal acceptance of the Church's teachings. We must bear in mind that liberty does not imply that one is free to believe what is false and to reject what is true. When Patmore entered the Church, he accepted her teachings and her authority in matters of faith and morals. He found himself "in the soft arms of happy certitude". Never for a moment did he waver, but like most thinking men, he frequently disagreed with the opinions of some of his friends, on debatable subjects, and on matters that do not form part of the body of Catholic truth. He had no mercy on those who constituted themselves authorities on all matters and claimed the infallibility that properly belongs to the Pope.

Furthermore, Patmore had the habit of using expressions that were a little too strong for the idea he had in mind, and so conveyed a false impression at times, and he took delight in shocking his hearers whenever they made him feel that he was holding an unorthodox opinion. Several instances of this trait in his character are recorded by Champneys.

Poets of all schools have written into their works, expressions that very aptly convey certain teachings, either true or erroneous. From these expressions it is argued that the poets in question held these doctrines. This method of arriving at a conclusion concerning the mind of a poet whose work is not didactic, leads to error, because it fails to take into account the fact that the poet is not a theologian and that his words lack the precision which should be found in a work of science. It often happens that a poet hits upon an idea that strikes him as particularly adapted to poetic expression, and he builds up a poem upon it without wishing to teach the idea at all. Wordsworth wrote the idea of the transmigration of souls into his *Ode on the Intimations of Immortality*, but he was careful to warn us in a foreword, that he used the idea simply because it worked into his poem and was sufficiently well known to be understood by his readers, but he disclaimed any intention of teaching that doctrine. Many a poet has done the same thing, but has failed to warn us, with the result that he is misjudged. I do not mean to say that

such works are not dangerous and misleading in themselves, but I do mean that they do not necessarily incriminate the author, who may have been unaware of the theological error he was propagating.

One point that leaves no room for discussion is that Patmore did not fear the onslaughts of science on faith. He felt that the work of scientists should not be an attempt to destroy the edifice of faith, but that there was real work for them to do within their own sphere. He fired this shot at them on one occasion:

Science, the agile ape, may well
Up in his tree thus grin and grind his teeth
At us beneath, the wearers of the bay and asphodel,
Laughing to be his butts,
And gathering up for use his ill-aimed cocoanuts.

On the subject of marriage, he has been considered to have held opinions that did not agree with what the Church teaches. I think that a good deal can be accounted for by the fact that he or his critics misunderstand Catholic doctrine on the point in question. We are told that he could not accept the teaching that marriage is but a concession to human weakness, a mere remedy for concupiscence. Nowhere does the Church teach such a doctrine, nor does any Catholic theologian of standing hold such an opinion. The Church insists that matrimony is a sacrament which gives special graces to those entering into the holy state for which such a sacrament was instituted. It is the great and ordinary state of life willed by Almighty God and sanctified by special graces.

Some of the confusion comes, no doubt, from a misunderstanding of the superiority of virginity, a state of life to which some few are called, but which is supposed to be for the minority, not for the majority. St. Paul lauds the beauty and sanctity of virginity, but he does not say that marriage is for none but the weak.

He may have unduly glorified the body. His expressions may be a little strong in places, and lacking in precision concerning the material part of our being, but he should not be blamed for calling the body the temple of God. If that is unorthodox, then St. Paul is unorthodox.

Perhaps his critics misunderstand the nature of supernatural life, which means the raising of an edifice above and upon our natural life, but an edifice that does not annihilate our physical being. We are called upon to subordinate the lower to the higher, not to destroy the one in the supposed interests of the other.

Patmore had no love for extraordinary penitential practices. Many of the heroic penances of the saints were unpopular with him. Fasting did not appeal to him. Here I mean prolonged fasts unprescribed by the Church. So far as the prescribed fasts were concerned, he carefully observed them, and on one occasion became seriously ill for having kept Lent when his health was so poor that he was undoubtedly excused from the obligation. However, he had been dispensed the previous year and he felt that he should not ask again for an exemption.

He had a very personal way of making a retreat. He used to retire to a monastery and gradually glide into the retreat. The first day or so he spent in visiting the monastery and chatting with the monks when it did not interfere with their observing their rules. Gradually he kept more to himself and after a time he lapsed into silence and spent a rapturous time in conversation with God.

As he grew older, he became something of an autocrat. His whole household revolved around the great man, and his word was law.⁹ His home was not unlike a monastery under the government of a rather strict abbot. Every morning he rose at seven and attended Mass in his private chapel. He retired at ten and required his family and visitors to do likewise, and contrary to the custom of gentlemen of means, very little 'night cap' was offered. Recreation was a ritual in which both family and visitors partook. Everybody came into the great hall and there, before the fireplace, he would play a game of whist, after which one of his daughters would read to him. Such a regular routine pleased him but it was rather hard on his friends.

His children were in awe of him and always rose up when he entered the room. His aloofness was something he could not help.

⁹ Derek Patmore, *Selected Poems of Coventry Patmore, Introduction*, p. XXIII-XXV.

though he tried to overcome it and at times was tender and sympathetic. He was to most people a tall stern prophet to be admired but not to be approached.

An event that cannot be passed by in the life of Patmore is his quarrel with Tennyson. Patmore first met Tennyson in 1845 and the two became great friends, Tennyson exerting a great influence over Patmore. It was quite natural for Patmore to feel flattered at being so intimate with a poet of Tennyson's fame, and Tennyson was happy in having such a brilliant disciple and companion.

In later years they drifted apart. In fact, there grew up a real coldness and resentment between them. Perhaps Patmore in his younger years felt the value of the advice about keeping with older men until one is over forty in order to learn wisdom, and frequenting younger men after that age for the purpose of stimulating one's enthusiasm. Some claim that it was normal for Patmore, after he had attained some reputation as a poet, to feel humiliated at having been influenced by Tennyson whom he once considered so superior to himself, and that it was not unnatural for Tennyson to feel disappointed at Patmore's independence once he had begun to make a name for himself.

Whatever the explanation, it is certain that Patmore felt the separation keenly, and he made an attempt to renew his friendship with Tennyson, but his letter brought a very cold reply. Tennyson likewise felt the situation rather strongly and would have welcomed a reconciliation, yet these two could not unbend sufficiently to return to their former state of friendliness. The story of the incident, and especially of the attempts they made to mend matters gives one the impression of two very clumsy men handling a very delicate object.

When Tennyson died, Patmore went up to London immediately in order to be on hand for the funeral. The invitation was sent to his country home, and got there after Patmore had left for the city, and so he missed it. He did not know that one had been sent and so he was unable to attend the obsequies. When he got back to his country home, he found the card and was much distressed at the thought of the impression his absence must have made on a great many people.

Patmore, after his conversion, was sincere in his belief in all things Catholic. No shadow of doubt crossed his mind. There were, however, some practices and devotions that left him cold. This was particularly true of the practice of devotion to the Blessed Virgin.¹⁰ He believed all the Church teaches on the Blessed Virgin, but although his faith and practice were quite orthodox, he was distressed to note that he did not feel that same enthusiasm for the devotional practices to the Blessed Mother that seemed so natural to those brought up in the faith. He was like one "who knows a tune, but cannot play", to use one of his own expressions in another connection.

He resolved to do what was altogether contrary to his natural inclination, but what his mind told him to be the wisest procedure in the circumstances, to make a pilgrimage to Lourdes. He reached the shrine and knelt, and rose without any emotion or enthusiasm, but, as he said "with a tranquil sense that the prayers of thirty-five years had been granted". He there and then conceived the project of writing a long poem on the marriage of the Blessed Virgin, which struck him as the one absolutely lovely and perfect subject of poetry. Out of this mood grew *The Child's Purchase*, a direct dedication of his powers to the service and celebration of the Blessed Virgin, which he had neglected so far. From now on he resolved to put his golden gift of poetry to no earthly use, but to the direct glory of the Blessed Mother. He sings:

Thee to admire is all the art I know.
 My Mother and God's; Fountain of miracle!
 Give me thereby some praise of thee to tell
 In such a Song
 As may my Guide severe and glad not wrong
 Who never spake till thou'dst on him conferr'd
 The right convincing word!
 Grant me the steady heat
 Of thought wise, splendid, sweet,
 Urged by the great rejoicing wind that rings
 With draught of unseen wings,
 Making each phrase, for love and for delight,
 Twinkle like Sirius on a frosty night.

¹⁰ Edmund Gosse, *Coventry Patmore*, p. 122 and foll.

The whole ode should be read for a complete understanding of Patmore's thoughts at this time. He describes himself as a little child whose mother tosses him a golden coin — which, in the poem, is his poetic genius. He is to spend it as he wills, but he wearies in the quest and brings the coin back to his mother and gives it to her in exchange for a kiss. The last fifteen lines are particularly enlightening as to his state of mind at this time, so I give them here:

Mother, who lead'st me still by unknown ways,
 Giving the gifts I know not how to ask,
 Bless thou the work
 Which, done, redeems my many wasted days,
 Makes white the murk,
 And crowns the few which thou wilt not dispraise,
 When clear my Songs of Lady's graces rang,
 And little guessed I 'twas of thee I sang!
 Vainly till now, my pray'rs would thee compel
 To fire my verse with thy shy fame, too long
 Shunning world-blazon of well-ponder'd song;
 But doubtful smiles, at last, 'mid thy denials lurk;
 From which I spell,
 'Humility and greatness grace the task
 Which he who does it deems impossible'.

This ode was meant to be the corner-stone of a majestic temple of verse to the Mother of God, but the plan was never carried to completion. We have but the initial song and a few stray fragments whose beauty gives us an idea of what gems were to enter into the proposed edifice. These passages tantalize us with their unfulfilled promise. Here, indeed, was a project where Patmore would have surpassed himself.

From Patmore's unpublished works many passages have been culled by Mr. Basil Champneys in his *Memoirs and Letters of Coventry Patmore*. I have gathered a few of these that I consider illustrative of his religious sense.

Oh, great, sweet Lord, make Thou of little me
 Only a soft reciprocal of Thee.

This is an admirable expression of that desire to become more and more like God—to become as it were deified—to share more and more in

that divine life that flows from the Head through all the members of the Mystical Body. The whole treatise on Sanctifying Grace could be built up around these two lines.

Humility, as a necessary stepping stone to higher virtue, is strikingly explained in

When the soul owns herself sincerely to be nought
The whole of heaven flows in as freely as a thought.

The great saints and mystics of all time have, in other words, raised their minds and hearts to God with the following sentiment:

All I ask for the reward of love
Is but to love thee more.

I do not know whether Patmore was referring to God or not, in this sentence. It is a detached passage from his notes, and the pronoun 'thee' is not written with a capital letter, at least in the book I had access to, but as he always identified all love with the love of God, we may take it as an expression of his sentiments towards the Almighty.

A life spent in the fervent service of God, seeking to do the things that please Him, and mortifying the senses, leads to heavenly bliss. How poetically he brings this out in " Their death is Easter, who make life their Lent ".

Of the Communion of Saints he speaks as " one life with a million mouths suckling the single honey of his love ".

How like the theme of *The Hound of Heaven* is the following:

" God advancing slily step by step till at last He lays his hand upon His little bird. "

This sketch of Patmore's life and chief works is offered as a sample of the work that could be done on such a complex character. The writer hopes that he has succeeded in bringing out a few points sufficiently well to stimulate interest in a poet who seems to be coming into his own again after suffering a temporary eclipse. It would be interesting to go through his correspondence and his unpublished works and to rewrite his life. His great-grandson, Derek Patmore, has done some-

thing of the kind in his *Portrait of My Family*, published a few months ago, but the reviewers have not spoken very favourably of his work.

Patmore will live as the poet who took up the theme of love where other writers leave off. So many have sung the songs of sinful love, of frustrated love, of anticipated love, of impersonal love, that it is a delight to read the work of one who sang so sweetly of nuptial love. He will live as one who contributed a great deal to the movement to give the voice its rightful place in poetry, and the conversational tone of his verse will continue to be popular.

Shuster's tribute shall be my final word:

"He wrote comparatively little, but his work has an intensity, a dizzy height of aspiration, which can be attributed only to lyric genius of the highest order." ¹¹

F. H. BRADLEY, M. A., Ph. D., L. J. C.

¹¹ George N. Shuster, *English Literature*, p. 391.

I am particularly indebted to *Memoirs and Letters of Coventry Patmore*, by Basil Champneys, and to *Coventry Patmore*, by Edmund Gosse, for most of the matter contained in this paper.

La politique

Toutes les sciences, tous les arts ont un bien pour but; et le premier des biens doit être l'objet suprême de la plus haute des sciences: or, cette science, c'est la politique.

Aristote, *Politique*, Livre III, ch. 7.

La démocratie, comme toutes les formes de gouvernement, présente des avantages et des inconvénients.

Telle que nous la connaissons, il lui arrive souvent de flatter les passions populaires, d'en appeler aux foules dans les questions controversées et de provoquer ainsi l'incompétence à se prononcer sur tout et à ne douter de rien. Entre-t-elle en conflit avec quelque intérêt supérieur, elle ne se fait pas toujours scrupule de porter sa cause devant le public dont elle prévient l'opinion, grâce aux services d'une presse stipendiée.

Etant données ces conditions sociales, une définition claire et nette des termes devient le préambule nécessaire de toute étude ou de toute manœuvre qui se propose de jeter un peu de lumière sur les questions discutées.

Dans le sujet qui nous occupe, le détour, si ç'en est un, est d'autant plus impérieux que, sans lui, nous nous trouverions engagés, dès nos premiers pas, dans de fâcheuses équivoques.

En effet, parler de politique, c'est évoquer un mot des plus en vogue et des plus ambigus, une des idées les plus confuses du langage populaire. Le fait de le trouver sur toutes les lèvres témoigne à lui seul de la diversité d'intérêts que représente le vocable « politique » et de la multitude d'acceptions qu'il reçoit.

Désireux de poser sur le roc de concepts nettement définis le problème toujours épineux des rapports juridiques de l'Eglise et de la politique, nous nous attarderons à rétablir la signification tradition-

nelle d'un mot autour duquel pivote toute notre étude; à restaurer la notion authentique d'une réalité dont « les anciens avaient, jusqu'à l'exagération, le sentiment de la grandeur »; à sertir dans une définition scolastique un concept lumineux en train de sombrer dans le flot troublé des passions prolétariennes, habilement déchaînées et savamment orchestrées du haut des tribunes parlementaires.

Qu'est-ce donc que la politique dont on parle à temps et à contre-temps?

Le terme « politique » est un de ceux qui nous invitent à remonter aux sources de notre humanisme français. Tributaire de la culture hellénique, en passant dans notre langue, il nous en apportait un précieux élément de sagesse. Issu du croisement de *πόλις* (ville) et de *τέχνη* (art, habileté), il signifierait, à première vue, « l'art de la cité ».

Est-ce bien la réalité qu'il reçut mission d'évoquer? Pour le savoir, interrogeons les pères de la science, sur l'usage qu'on faisait de ce mot, au temps où ils posaient les fondements des grandes disciplines de l'esprit dont se nourrissent encore nos civilisations américano-européennes.

Abordons, en premier lieu, Platon dont les plus grandes œuvres sont — comme l'a relevé M. E. Bréhier¹ — à la fois philosophiques et politiques. Ouvrons successivement la *République*, le *Gorgias*, les *Lois*, le *Politique*, le *Protagoras*, et nous y trouverons sommairement décrit « le politique » idéal: celui qui possède le secret des lois qui régissent la Cité²; le chef de la Cité, chargé de la conduire vers la perfection,³ et qui doit pour cette raison joindre à la science des principes l'art du gouvernement.⁴ Pour mieux illustrer son enseignement, Platon entreprend le procès de Périclès: cet imposteur ne mérite pas le glorieux titre d'homme politique; ce titre reste l'ornement de celui qui s'acquitte avec compétence de la charge si mal remplie par le tribun d'Athènes.⁵

¹ E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1926, I, 143.

² Platon, *Œuvres complètes*, collection des Universités de France, *Gorgias*, 484 d-e; le *Politique*, 259 b; 259 c-d; 275 a; 279 e. À moins d'indication contraire, nous référons toujours à cette collection des *Œuvres* de Platon.

³ *Gorgias*, 520 a; le *Politique*, 275 a; 293 a; 293 c.

⁴ *Gorgias*, 521 d; le *Politique*, 294 a; les *Lois*, p. 174 de la trad. de Victor Cousin, édit. de 1831.

⁵ *Gorgias*, 515-516.

Toute simple qu'elle paraisse, cette première esquisse regorge d'indications qui nous orientent vers une définition plus rigoureuse. En réservant au technicien des lois de la Cité et au gérant du bien commun le nom de « politique », Platon ne conçoit-il pas, entre celui-ci et la science du gouvernement, un rapport semblable à celui qui existe entre le médecin et l'art de guérir? Et de même que le médecin tire son nom de la science et de l'art qui lui sont propres, le mot « politique » ne conviendrait-il pas d'abord à la science de la Cité, et ensuite à toutes les autres choses qu'on dénomme « politiques » par analogie d'attribution?

Cette solution suggérée par l'étymologie même du mot nous paraît être dans l'esprit de la doctrine platonicienne, où nous rencontrons des expressions significatives: le *politique* est un homme de science⁶ et la politique est une science,⁷ une science royale.⁸ Platon ne se borne pas à introduire la politique dans le corps des sciences; d'un trait il lui indique son rang et lui assigne sa fin: souveraine, elle commande à toutes les sciences (pratiques); pratique, elle pourvoit à la protection des lois et aux intérêts de l'Etat; gardienne du bien commun, elle unit habituellement toutes choses comme en un tissu.⁹

Après cela faut-il s'étonner quand Platon met les rois dans l'alternative d'apprendre la philosophie ou d'abdiquer leur trône en faveur des philosophes?¹⁰ Cette exigence était postulée par la théorie d'un penseur qui, discernant dans la politique une philosophie de l'Etat, en considère la connaissance comme l'une des qualités requises d'un chef de gouvernement.

Au cours des âges et en passant d'une langue à l'autre, la compréhension du concept de « politique » devait s'enrichir et se clarifier, l'usage du mot, s'étendre à la désignation d'objets nouveaux; néanmoins, la signification PRINCIPALE du vocable n'allait pas subir dans le vocabulaire des philosophes de déviation substantielle.

⁶ Le *Politique*, 259 b; 290 d; 293 a et d; 301 a; 303 c; 309 d.

⁷ « Une science du commandement des hommes en général. » Le *Politique*, 276 c; 292 d; 300 e; 305 a.

⁸ *Op. cit.*, 259 b-c; 284 b; 267 d; 292 e; 295 b; 305 d; 308 e; *Protagoras*, 319 a.

⁹ *Protagoras*, 319 a; le *Politique*, 305 e.

¹⁰ La *République*, 473 d.

Dans l'antiquité, en même temps qu'il jetait les bases des grandes disciplines intellectuelles, Aristote traçait, en d'admirables traités, les cadres que la science politique a dû conserver jusqu'à nos jours. Personne, si ce n'est son génial commentateur, saint Thomas d'Aquin, n'a pénétré plus avant et ne s'est mû plus à l'aise dans les principes qui commandent toute l'architecture de l'édifice social. Or, dans ses écrits, le mot « politique » évoque déjà plusieurs réalités connexes,¹¹ mais réellement distinctes. Cependant, tant dans les *Ethiques* à Nicomaque¹² et à Eudème¹³ que dans la *Politique*¹⁴ et la grande *Morale*,¹⁵ il signifie d'abord et avant tout une SCIENCE, cette même science qu'entrevoyait Socrate et dont Platon préparait la naissance.

Au troisième livre de sa *Politique*, par exemple, la pensée d'Aristote est très claire; ce qu'il entend par « la politique », c'est une science: « Toutes les sciences, tous les arts ont un bien pour but; et le premier des biens doit être l'objet suprême de la plus haute des sciences; or, cette science, c'est la politique. »¹⁶

Il ne s'agit pas ici d'un texte isolé ou d'une définition inconsciente: sous la plume d'Aristote, les citations de ce genre abondent au point qu'on ne saurait les mettre toutes en relief. Qu'il nous suffise de rappeler les plus importantes de l'*Ethique à Nicomaque*. « La politique, y lisons-nous, est une science plus relevée et plus parfaite que la médecine »;¹⁷ et

¹¹ Nous dirions, en philosophie, des réalités analogues, et ici l'analogie est évidemment une analogie d'attribution.

¹² C'est dans l'*Ethique à Nicomaque* qu'Aristote a surtout défini l'usage qu'il faisait du mot politique; voici les principaux passages qui ont trait à notre sujet: 1094 a, 25; 1094 b, 5; 1094 b, 10; 1094 b, 15; 1095 a, 1; 1095 a, 5; 1095 a, 15; 1095 b, 5; 1095 b, 15; 1095 b, 22; 1095 b, 30; 1099 b, 30; 1102 a, 10; 1102 a, 20; 1130 b, 28; 1141 a, 21; 1141 b, 24-27; 1181 a, 11.

Pour ce qui concerne les deux premiers livres, nous citons l'*Ethique nicomachéenne*, trad. de G. Cruchon et de F. Souilhé, dans *Archives de Phil.*, vol. VII, cahier I.

¹³ Lib. I, art. I; aujourd'hui ce traité n'est plus attribué à Aristote; cependant comme il en reflète l'enseignement, nous le mentionnons à titre de document. En ce qui concerne l'authenticité des œuvres morales d'Aristote, on peut consulter M. Gillet, O. P., *Du Fondement intellectuel de la Morale d'Aristote*, Paris, 1905.

¹⁴ Nous référons habituellement à la traduction française de Barthélemy-Saint-Hilaire; voici, d'après l'édition de 1848, les principaux textes concernant la politique, considérée comme science: Liv. I, ch. 2; Liv. II, ch. 5; Liv. III, ch. 7; Liv. IV, ch. 1, 2, 8.

¹⁵ Lib. I, caput I; autre ouvrage qui n'est pas authentique, mais que nous signalons à titre de renseignement sur l'idée que les contemporains se faisaient de la politique d'Aristote ou de ses disciples. Voir note 12.

¹⁶ Liv. III, ch. 7, p. 163.

¹⁷ 1102 a, 20.

encore: « Nous avons déterminé comme fin suprême, la fin de la POLITIQUE, cette SCIENCE qui s'efforce par-dessus tout de doter les citoyens de certaines qualités, c'est-à-dire de les rendre bons et capables de bien agir. »¹⁸ En effet, cet extrait du chapitre neuf du premier livre n'est qu'un rappel des principes énoncés dès le début de ce grand ouvrage. Toute technique, toute recherche rationnelle, de même que toute action et tout choix délibéré, y est-il écrit, paraissent tendre vers quelque bien qu'on appelle fin¹⁹; or, de même qu'il y a une multitude d'actions, de techniques et de sciences, ainsi y a-t-il une multitude de fins hiérarchisées entre elles, certaines fins étant subordonnées à des fins supérieures. S'il existe une fin qui n'en suppose aucune au-dessus d'elle, et vis-à-vis de laquelle toutes les autres sont des moyens, cette fin est le bien suprême et il importe grandement de la connaître. Or, une telle fin est l'objet d'une science; elle relève de la première des sciences: la politique, qui a pour fonction de régler la vie intellectuelle et morale des peuples. La POLITIQUE peut donc revendiquer, parmi les sciences pratiques, la primauté d'honneur et de fait, étant plus que toute autre architectonique.²⁰ Voilà résumés fidèlement, croyons-nous, les deux premiers chapitres de l'*Ethique à Nicomaque*. Nous avons tenu à en reproduire ici la substance, parce qu'ils contiennent déjà les arguments dont nous ferons usage, dans l'article suivant, pour établir la subordination de la politique à la morale et la preuve incontestable que la science politique ne date pas d'hier, comme voudraient nous le faire croire ceux qui ont avantage à lui donner pour père, Machiavel, un révolté contre l'Eglise, pour organisateur, Auguste Comte, ou quelque autre révolté contre Dieu. Alors, on aurait beau jeu pour opposer POLITIQUE à EGLISE, voire POLITIQUE à MORALE.

Le doute n'est plus possible: chez Aristote comme chez Platon, le mot « politique » désigne une science, et l'étude attentive du texte nous permet d'ajouter que c'est là sa première signification.

Si prépondérante toutefois que soit cette acception, on aurait tort d'en vouloir exclure toute autre du vocabulaire aristotélicien.

¹⁸ 1099 b, 30.

¹⁹ Fin et bien sont convertibles chez Aristote, qui définit les deux: « ce vers quoi toutes choses tendent ». 1094 a, 1; 1094 a, 23; 1094 b, 5.

²⁰ Liv. I, I et 2.

En effet, comme Platon,²¹ le Stagirite désigne fréquemment sous ce nom le gouvernement actif de la Cité. Ainsi, au cinquième chapitre du premier livre des *Ethiques*,²² distinguant trois genres de vie, il mentionne la « politique ».

N'arrive-t-il pas encore au Philosophe de signaler occasionnellement « la politique » de tel gouvernement ou de tel groupe de citoyens, faisant ainsi allusion à ce que nous appellerions, de nos jours, le programme d'un gouvernement ou d'un parti politique?²³

Enfin, reprenant le langage de Platon, Aristote parle *du politique* que saint Thomas appellera « gubernator civitatis »²⁴: « Le vrai politique concentre sur elle (la perfection des citoyens) tous ses efforts. . . La preuve nous en est fournie par les *législateurs* de Crète et de Lacédémone et par tous ceux qui leur ont ressemblé. »²⁵

En résumé, « science de la Cité », « administration effective de l'Etat », « programme d'action d'un gouvernement », « itinéraire proposé par un groupe de citoyens (parti politique) dans le but de procurer le bien commun de la chose publique », « magistrat préposé à la gérance et au gouvernement de la société civile », voilà dans les écrits d'Aristote — qui ne s'éloigne guère de Platon — les acceptions principales du substantif *politique*.

Revêtues de la haute signature de tels maîtres, ces acceptions devaient s'imposer à l'histoire et venir jusqu'à nous, comme un héritage que les écrivains de race se sont fidèlement transmis d'âge en âge.

Il serait intéressant de reconstituer l'itinéraire du mot « politique » à travers les civilisations européennes; d'enregistrer la minute historique de son passage d'une langue à l'autre; de relever les nombreuses images qu'il évoque et les divers sens qu'il véhicule sous des climats géographiquement et historiquement si différents. Pour rester dans les cadres de notre étude, nous nous contenterons d'indiquer rapidement les grandes étapes de sa marche à travers le monde latin et français.

²¹ *Le Politique*, 267 c; 290 b; 292 e.

²² 1095, 18.

²³ *Le Politique*, *passim*.

²⁴ *Comm. in Ethic.*, Liv. VI, lect. IV, 1168.

²⁵ *Ethique*, 1102 a, 5, 10; 1102 a, 15; 1102 a, 20.

D'Athènes, son pays natal, le mot « politique » passe à Rome où, quand il aura triomphé des résistances, on l'emploiera surtout comme adjectif. Entre temps, il est l'objet de l'hostilité des latinistes, qui lui refusent toute reconnaissance officielle. S'il leur arrive d'en faire mention, ce n'est qu'entre parenthèse et à titre d'hellénisme.²⁶

Cicéron, qui semble bien l'avoir importé au pays et qui, en tout cas, a beaucoup contribué à le faire accepter de ses compatriotes, l'évite tout à fait dans ses discours et ne l'introduit dans son vocabulaire que dans sa correspondance²⁷ et le *De Oratore*,²⁸ où il a soin chaque fois d'en souligner la provenance étrangère.

Fort de l'autorité cicéronienne, le vocable politique fera peu à peu sa trouée dans le langage littéraire. Au deuxième siècle, il se glisse discrètement dans les ouvrages d'Apulée,²⁹ et au quatrième, dans ceux de Macrobe.³⁰

Pendant, si on en juge par les écrits de saint Ambroise, de saint Augustin et de Cassiodore, d'où il semble exclu, alors qu'y figure son parent « politie », ne peut-on pas conclure que ce n'est que plus tard que le mot « politique » recevra dans la langue latine un accueil fréquent et sympathique.³¹

Il faut attendre le moyen âge et avec lui, l'avènement des scolastiques, plus soucieux de précision scientifique que de tenue littéraire, pour enregistrer sa popularité, son triomphe définitif. A cette époque, deux faits saillants: les luttes de l'Empire et du sacerdoce et l'entrée d'Aristote dans le monde occidental, vont mettre le mot « politique » en relief, dans les cours d'Europe et dans les chaires des scolastiques, et hâter ainsi son acceptation dans la terminologie des juristes et des théologiens. De là, il

²⁶ *Cæl. ad Cicer.*, 8 Fam., 1.

²⁷ *Cicero*, 7 Fam., 1; 9 Att., 4 et 18.

²⁸ *Id.*, *De Orat.*, 3, 28.

²⁹ 2 *Dogm.*

³⁰ I *Somm. Scip.*, 8.

³¹ Voici quelques passages où l'on rencontre le mot « politia »: saint Ambroise, *Hexam.*, 5, 15, 52; Cassiodore, *Variarum Libri XII*, 9, 2.

Quant à saint Augustin, nous savons qu'il était familier avec les écrits de Platon et des philosophes de la Grèce; mais lui-même nous prévient qu'il les lisait à travers des traducteurs, connaissant trop peu le grec pour les aborder dans leur texte. Cf. *De Trinitate*, III, 1.

n'aura qu'un pas à faire pour s'imposer, par l'usage, à toutes les langues qui se partagent le continent et qui se croisent tous les jours sous le péristyle des universités cosmopolites.

En effet, nous sommes au temps où le malaise engendré par les réclamations réciproques de l'Eglise et de l'Etat remet à l'ordre du jour la théorie des deux pouvoirs, dont les rapports mutuels avaient été jusque-là trop vaguement définis. En arrivant sur la scène, à l'heure où les circonstances postulaient la délimitation des juridictions, Aristote avait quelque chance d'imposer son vocabulaire politique. C'est ce qui arriva. Les docteurs de toute nuance s'essayèrent à commenter le nouveau venu, diffusant du même coup ses doctrines et les termes dans lesquels elles étaient exprimées. A la suite d'un certain nombre de commentaires sur l'*Ethique* nicomachéenne et la *Politique*, le mot « politique » entra définitivement dans la terminologie scolastique.

En s'emparant du vocable « politique », le moyen âge ne l'a pas dépouillé de ses sens primitifs, pas plus qu'il ne lui a infusé une nouvelle signification principale; demeurant fidèlement dans le sillage aristotélicien, il se l'est approprié avec toutes les acceptions qu'on lui connaît sous la plume du Philosophe.

Quand ils parlent de la politique (*politica*), saint Albert le Grand,³² saint Thomas d'Aquin,³³ Gilles de Rome,³⁴ par exemple, désignent —

³² *In Ethic.*, X, III. Il faudrait citer en entier les trois chapitres du troisième traité de ce livre pour se faire une juste idée de l'estime d'Albert le Grand pour la science politique. Il s'y élève vigoureusement contre les prétendus politiques qui s'aventurent dans le gouvernement de leur pays sans connaître les grandes lignes de la science politique. Il les traite de sophistes qui parlent de ce qu'ils ignorent et trompent la société, en se posant comme des compétences, alors qu'ils connaissent à peine l'a b c de la véritable politique. Ce traité de saint Albert est d'une éminente actualité. Les réformateurs feraient bien de le consulter.

³³ En se reportant aux commentateurs d'Aristote, on trouvera leurs acceptions du mot « politique », à l'occasion de leur interprétation des textes que nous avons déjà signalés — du moins les plus importants — à la note 12.

Ce qui est vrai des commentateurs en général s'applique à saint Thomas. Cependant, voici quelques références qui nous ont guidé: *In Ethic.*, n. 3, 6, 27, 1185-1188, 1197, 1200, 1201, 1264, 1469, 1669.

Il faut également consulter dans le *Prologue*, son commentaire de la *Politique* d'Aristote, où le saint docteur définit la science politique et la situe dans le monde des sciences, en l'appelant ordinairement du nom de POLITICA.

³⁴ Gilles de Rome a laissé trois traités politiques: *De Regimine Principum*, *De Ecclesiastica Potestate*, *De differentia Rhetoricæ, Ethicæ et Politicæ*. Dans tous ces ouvrages, on remarque une grande fidélité au vocabulaire aristotélicien. Pour s'en convaincre, il serait intéressant de lire le *De differentia*, cette lettre adressée à un étudiant domi-

comme Platon et Aristote — la science du gouvernement. En second lieu, il leur arrive fréquemment, par là, de signifier l'application pratique des principes du gouvernement, la gérance active de l'Etat.³⁵

Dans son commentaire des *Ethiques*, saint Thomas mentionne souvent la « politique aristocratique »,³⁶ « la politique démocratique »,³⁷ « la politique oligarchique »,³⁸ évoquant clairement le programme de telle forme de gouvernement, de tel parti politique.

Les mêmes auteurs emploient le substantif masculin politique (*politicus*) pour désigner surtout l'homme d'Etat qui applique les principes de la science politique.³⁹

Bref, on peut le constater avec plus d'évidence en étudiant les commentaires de l'époque, la notion de politique est substantiellement la même chez les scolastiques du moyen âge et chez les philosophes de l'antiquité.

Le latin est alors — et pour longtemps encore — le moyen de communication entre maîtres et disciples; mais existe, à côté, l'idiome qui reflète et véhicule les idées du peuple: la langue nationale. Si le mot « politique » jaillit si fréquemment de la plume des théologiens et des juristes, ne lui arrive-t-il pas de déborder les frontières du latin et d'envahir le domaine du langage populaire?

Dès le treizième siècle, on rencontre le substantif féminin « politique », vêtu à la française, et c'est l'homme d'Etat Brunetto Latini qui nous en a conservé, dans son *Trésor*,⁴⁰ une des toutes premières défini-

nicaïn, dans laquelle l'auteur illustre bien les différents sens qu'il donne au mot politique.

La brièveté de cette page nous dispense d'indiquer les lignes où se rencontre le terme « politique ». Elle a été l'objet d'une récente critique dans *New Scholasticism*, qui en publie le texte (1932, p. 1-18).

³⁵ Alb. Magn., *In Ethic.*, VI, II, 24, n. 39; S. Thom., *In Ethic.*, 926, 1673, 2180.

³⁶ *Op. cit.*, 903; 937.

³⁷ *Op. cit.*, 901; 937.

³⁸ *Op. cit.*, 903; 937.

³⁹ Albert le Grand trouve une ressemblance, une analogie entre le politique et Dieu; le politique est à la Cité ce que la Providence est à l'univers: « Politicus maxime Deo assimilatur. Quid enim confert et quid nocet considerat: et hoc quidem suscipit et salvat, hoc autem abjicit et tollit » (*op. cit.*, I-III, 14).

Le politique doit être doué de prudence, la vertu spécifique de celui qui gouverne: « Politicus prudens sit necesse est » (III-2-e).

S. Thom., *op. cit.*, 227; 1168; Gilles de Rome, à la fin de la lettre déjà mentionnée.

⁴⁰ P. 575.

tions: « Politique, ce est à dire le gouvernement des citez, qui est la plus noble et haute science et li plus nobles offices qui soit en terre, selonc ce que politique comprend généralement toutes les arts qui besoignent à la comunité des homes. »

Bien que dépourvue de cette précision qui caractérise les formules des philosophes, la description de Latini nous réfère à la fois à cette discipline et à cet office que nous avons appelés « la science du gouvernement » et « la gérance de la Cité ».

Au quatorzième siècle, Oresme créera un précédent dans la langue française, en employant adjectivement le vocable politique,⁴¹ et ce n'est qu'au seizième que nos ancêtres parleront « du politique », imitant ainsi les Grecs et les scolastiques, qui désignaient par là l'homme d'Etat, l'homme de gouvernement.

Un peu plus tard, Bossuet consacra, dans son royal ouvrage dédié au Dauphin et intitulé: « *Politique tirée de l'Écriture sainte* ». toutes ces acceptations du mot « politique ».

Au terme de notre enquête, ne ressort-il pas qu'au seuil des temps modernes, le mot politique se trouve chargé d'un sens historique bien défini et, comme tel, fait partie de l'héritage des familles intellectuelles qui se réclament de la culture gréco-latine?

Héritiers de cette saine tradition, retenons les deux principales acceptations de ce vocable; il suffira d'en bien saisir le contenu pour comprendre jusqu'à quel point nos modernes en ont dénaturé l'authentique notion.

Il signifie d'abord et avant tout la science du bien commun de la Cité, science qu'on peut définir: une connaissance abstraite et universelle des principes qui président à la formation, à l'organisation et à la régé de l'Etat, en vue du bien commun.

Toute la Cité est centrée sur ce bien. La politique, ayant pour objet la connaissance des fins de la société juridique parfaite et des moyens qui doivent en assurer la conquête, ne doit jamais perdre de vue son rôle de servante du bien commun. C'est ainsi que la plus haute tradition humaine, depuis les sages de l'antiquité, Platon, Aristote et Cicéron,

⁴¹ *Ethic.*, 83.

jusqu'à saint Augustin, saint Thomas et Bossuet, a toujours conçu la politique comme une science pratique ⁴² très noble, nourricière et protectrice de tout l'ordre social dont elle assigne les conditions générales de construction, de conservation et de prospérité.

En second lieu, le mot « politique » désigne l'activité spécifiquement humaine, essentiellement ordonnée à la saine administration, au bon gouvernement de la chose publique, conformément aux données abstraites de la science politique.

Pour être vraiment politique, cette activité présuppose donc le savoir abstrait, la science politique. L'action visant toujours le concret singulier, un système de notions générales ne peut jamais suffire à débrouiller entièrement les problèmes complexes et divers suscités par les nécessités immédiates et imprévues de chaque cas. La science normalement indispensable des principes directeurs doit donc s'enrichir d'une sorte d'intuition concrète, qui discerne la bonne manière d'appliquer, en temps et lieu, les normes universelles. Ce complément de la science politique est la PRUDENCE POLITIQUE, la plus relevée, au dire de saint Thomas, de toutes les formes de la prudence. ⁴³

L'idée que l'angélique Docteur nous donne de cette prudence, qui ne s'apprend ni dans les écoles ni dans les livres, est celle d'une vertu royale de discernement et de décision, dont le rôle est d'adapter, aux conditions transitoires et infiniment variées de la vie sociale, les principes généraux du savoir politique. ⁴⁴ Ces principes ne sont guère des théorèmes ou des formules rigides que l'activité politique doit copier comme un livre, mais des règles souples qui nous servent de critères pour juger, en fonction du bien commun de la Cité, les formations historiques et les civilisations acquises, dans lesquelles nous évoluons, les réformes proposées et les idéals en germination.

Deux conditions sont donc requises à toute action vraiment politique, deux qualités devraient briller au front de tout candidat qui aspire au gouvernement de son pays: la science et la prudence politiques.

⁴² Déjà Platon est explicite sur le caractère pratique de cette science; qu'on se réfère à son *Politique* et on s'en rendra compte sans tarder. Signalons en particulier le passage suivant: le *Politique*, 258-259.

⁴³ S. Thomas, II-II, q. 50, a. 2, ad 2.

⁴⁴ Dans le *Politique*, 294 a, Platon dit fort bien que le travail de la prudence est « l'adaptation de l'absolu à ce qui ne l'est jamais ».

Nous ne savons dans quelle mesure ceux qui briguent le suffrage populaire ont conscience des exigences de leur sublime vocation. Le grand nombre semble ramener la politique à une question de conquête et de conservation du pouvoir; plusieurs gaspillent le meilleur de leurs efforts dans les luttes électorales et visent, par-dessus tout, à s'emparer, au profit d'une classe sociale, voire d'une poignée de citoyens, des rênes de l'Etat.

Cette déviation des mœurs politiques — une des causes les plus profondes de la crise mondiale — procède d'une hérésie doctrinale: une fausse conception de la politique et de ses fins, conception qui se propage d'une façon alarmante, et cela, parce qu'on néglige l'étude théorique des sciences politico-sociales.

Le moyen le plus efficace pour enrayer le malaise serait peut-être de soumettre les aspirants aux carrières politiques à une préparation technique antérieure à toute activité strictement politique. Plus que toute autre profession, la politique, tant à cause de la primauté de sa fin ⁴⁵ que de la complexité de son objet, présuppose la spécialisation professionnelle.

Toute originale qu'elle puisse paraître, cette proposition n'est pas neuve. Elle se réclame d'une imposante lignée de penseurs, dont les noms constituent pour elle une sérieuse garantie. Emise dans l'antiquité, par Platon et Aristote, reprise au siècle de Justinien, par l'auteur même des *Institutiones*, et au moyen âge, par saint Albert le Grand, ⁴⁶ la suggestion revient périodiquement sous la plume d'un Bacon, d'un Réal de Curban, d'un Nicolas Donato et de bien d'autres.

Mais, personne peut-être plus que Platon n'a insisté sur la nécessité de la science politique. A ses yeux, comme on peut s'en convaincre par la citation suivante, la carence de ce savoir est à l'origine de l'infortune des peuples:

« Malgré ce mal qui ronge les cités depuis un temps infini, certaines d'entre elles pourtant demeurent stables, sans se laisser renverser; plusieurs, de temps à autre, comme des vaisseaux qui sombrent, périssent.

⁴⁵ La fin de la politique, le bonheur temporel de la communauté, est la plus élevée dans l'ordre naturel.

⁴⁶ Voir note 32.

périssent et périront encore, par la faute de leurs misérables pilotes et matelots, coupables de la plus grande ignorance dans les matières les plus sérieuses, puisque, sans rien connaître de la politique, ils s'imaginent posséder cette science. . . , ou sachant qu'ils en sont dépourvus, agissent témérairement comme s'ils la possédaient. »⁴⁷ « De tels hommes ne sont pas des politiques, mais des factieux, des meneurs d'illusions, des charlatans, des sophistes dangereux entre tous. »⁴⁸

Ces réflexions du philosophe revêtent un cachet d'actualité. Dans une civilisation où tous les arts trouvent des maîtres et des écoles, on s'étonne à bon droit qu'il n'y en ait point pour initier à l'art du gouvernement, de tous les arts le plus difficile et le plus important.

Au temps de Napoléon, on déplorait cet illogisme;⁴⁹ au siècle dernier, la France et l'Allemagne semblaient vouloir y remédier. Mais, les choses de l'ordre social et politique sont depuis si longtemps regardées comme le domaine et le laboratoire où chacun peut tenter ses expériences, que c'est devenu aujourd'hui une grande singularité de vouloir exiger des politiques le brevet de compétence qu'eux-mêmes imposent, et avec raison, au dernier des fonctionnaires.

De ceux qui se consacrent à la plus noble et à la plus haute de toutes les fonctions humaines, on est en droit d'exiger une solide formation intellectuelle et morale. Cette culture transcendante — monsieur Jacques Maritain le rappelait récemment encore — doit donner au politique « la connaissance des techniques utiles au service du Bien Commun, mais aussi et surtout, la juste appréciation des valeurs humaines et morales engagées dans ce Bien Commun », la connaissance exacte « du champ de réalisation sociale et politique », la connaissance du « visage politique de la justice, de l'amitié fraternelle, du respect de la personne humaine et des autres exigences de la vie morale ». ⁵⁰

Dans la symphonie plus ou moins harmonieuse qui se dégage de la vie sociale, où les citoyens mêlent constamment leurs voix, c'est le corps des politiques qui tient le pupitre, donne le ton, bat la mesure et dirige

⁴⁷ *Le Politique*, 301 a. Dans le même traité, Platon s'élève contre cette lacune: 290 d-291d; 293 a, d-e.

⁴⁸ *Le Politique*, 303 c.

⁴⁹ *Œuvres de Napoléon*, III, *Mélanges*, p. 57.

⁵⁰ *La Relève*, Montréal, janvier 1936, *Nature de la politique*, par Jacques Maritain, p. 137.

le chœur. En définitive, c'est lui qui est le principe responsable de l'activité sociale.

Il est grandement temps de s'en rendre compte et de réagir contre les caprices populaires, qui cèdent les rênes du pouvoir à l'idole du jour. fût-elle dépourvue des connaissances qui règlent la vie de l'homme et des sociétés.

L'homme, la société: voilà les deux grands inconnus de la civilisation contemporaine. En somme, les sciences de la matière ont fait d'immenses progrès, tandis que celles de l'homme et de la société humaine sont restées dans un état rudimentaire. Ce retard est attribuable aux conditions de notre existence, à la complexité des phénomènes de la vie humaine, tant individuelle que sociale, et à la nature même de notre esprit, qui se complaît dans les constructions et les abstractions mathématiques. De ce progrès inégal est résulté un déséquilibre entre le monde matériel et l'homme qui évolue dans ce cadre, et cela, au point qu'on est réduit aujourd'hui à cette alternative: ou bien condamner l'homme à vivre contre sa nature individuelle et sociale, ou bien réformer le milieu social, le réadapter et le subordonner aux exigences de la nature humaine.

Le docteur Alexis Carrel a fortement dégagé le caractère inhumain de notre civilisation. Dans son livre très remarquable, *l'Homme, cet inconnu*, il constate le fait, dont la vérité résiste à toutes les contradictions: « Les applications des découvertes scientifiques ont transformé notre monde matériel et mental. Ces transformations ont sur nous une influence profonde. Leur effet néfaste vient de ce qu'elles ont été faites sans considération pour nous. C'est notre ignorance de nous-mêmes qui a donné à la mécanique, à la physique et à la chimie le pouvoir de modifier au hasard les formes anciennes de la vie.

« L'homme devrait être la mesure de tout. En fait, il est un étranger dans le monde qu'il a créé. Il n'a pas su organiser ce monde pour lui, parce qu'il ne possédait pas une connaissance positive de sa propre nature. L'énorme avance prise par les sciences des choses inanimées sur celles des êtres vivants est donc un des événements les plus tragiques de l'histoire de l'humanité. Le milieu construit par notre intelligence et nos inventions n'est ajusté ni à notre taille ni à notre forme. Il ne nous va pas. Nous y sommes malheureux. Nous y dégénérons moralement et

mentalement. Ce sont précisément les groupes et les nations où la civilisation industrielle a atteint son apogée qui s'affaiblissent davantage. Ce sont eux dont le retour à la barbarie est le plus rapide. Ils demeurent sans défense devant le milieu adverse que la science leur a apporté. En vérité, notre civilisation comme celles qui l'ont précédée, a créé des conditions où, pour des raisons que nous ne connaissons pas exactement, la vie elle-même devient impossible. L'inquiétude et les malheurs des habitants de la Cité nouvelle viennent de leurs institutions politiques, économiques et sociales, mais surtout de leur propre déchéance. Ils sont les victimes du retard des sciences de la vie sur celles de la matière. »⁵¹

La tâche des politiques d'aujourd'hui est donc de discerner les principes d'une reconstruction sociale, principes qu'il faut demander à la science de l'homme et de la société.

Toute la question est là. On n'exige pas du monde moderne de renier le progrès, mais de l'adapter et de le subordonner aux conditions vitales de l'homme et de la société et de ne plus ignorer la nature humaine telle que sortie des mains du Créateur. La chose n'est possible qu'à la condition de faire une place—la première,—dans le domaine scientifique, à la science de l'homme et à la science du bien commun.

Or ces connaissances ne peuvent être le fruit de ce que l'expérience et la réflexion peuvent apprendre sur les conditions constantes de la prospérité des Etats. Antérieurement à l'expérience, la saine et prudente politique présuppose un corps de doctrines sur la nature et la destinée de l'homme, sur la société, l'Etat et le rouage social. Comme toute sagesse spéculative, ces disciplines ne s'élaborent qu'autour des chaires universitaires et sous la direction de véritables maîtres, qui se laissent eux-mêmes guider par les grandes lumières d'une science vaste et solide, d'une morale pure et d'une religion authentique.

Certains esprits prévenus, ne comprenant pas la fin adéquate de la société, se demanderont peut-être ce que viennent faire la morale et la religion en regard de la politique. Pour nous, la réponse est claire; le domaine politique et social n'est pas un domaine purement technique, mais d'abord et essentiellement humain, c'est-à-dire moral.

C'est là ce que nous établirons dans un article subséquent.

Ovila-A. MEUNIER, o. m. i.

⁵¹ P. 31-32.

La sainteté et les défauts de nature

Dans un article tout récent sur *Saint Jean Eudes*, d'après ses « *Lettres et opuscules* », par le R. P. Em. Georges, C. J. M., publié dans *la Vie spirituelle* du 1er février 1936, on peut lire (p. 155) :

« L'une des premières impressions qu'on éprouve à le fréquenter, dans ses lettres, c'est — qu'on me pardonne l'expression — qu'il ne devait pas être commode tous les jours. . . Il est exigeant, ne passe sur rien. . . il est méticuleux. . . il est normand. . . » — Et, à la page suivante, on explique cette « apparente raideur », par la vigoureuse nature du saint : nature extrêmement ardente et exprimant vivement ce qui l'affecte en un sens ou en l'autre.

Pourtant, l'auteur avait rappelé (p. 152) avec combien de raison on a pu qualifier saint Jean Eudes de « géant de la sainteté » !

La sainteté, n'est-ce pas cependant la pleine donation à Dieu, la pleine appartenance divine, la pleine union avec l'Amour infini, dans un degré héroïque ? — Et cela ne suppose-t-il pas une pleine transformation de la nature humaine, malgré sa déchéance, et de la vie humaine, malgré sa fragilité ?

Il est vrai que nous devons nous rappeler deux choses tout de suite : premièrement, qu'il n'y a pas deux âmes ni deux vies humaines identiques, et, secondement, que la grâce déifiante en nous, tout en étant surnaturelle, n'est pas une création superposée à notre nature et à notre vie individuelle, mais qu'elle est une transformation intime de cette vie même et de cette nature, dans notre personnalité à nous.

Il faut alors entrevoir que les saints et les saintes vont se différencier, non seulement par des grâces diverses, mais d'abord par des natures dissemblables.

Ne fut-il pas un temps où l'hagiographie ou la façon d'écrire la vie des saints, sans nier le principe que « la grâce s'adapte à la nature », l'oublia un peu trop dans la pratique?

Les âmes croyantes et pieuses, alors, cherchaient dans les *Vies de Saints* de quoi s'édifier ou de quoi entretenir des cultes de confiance et des dévotions spéciales. Actes de vertus sublimes et héroïques, pure beauté idéale, merveilles divines plus ou moins multipliées : voilà ce qu'on aimait, ce qu'on cherchait, ce que les auteurs livraient.

Le côté humain, naturel des saints personnages et de leurs existences était alors évidemment négligé.

On en vint même à une certaine conception idéaliste de la sainteté et des saints, où la nature vulgaire et simple, où surtout les défauts de cette nature n'avaient plus de place possible. Chaque saint se présentait alors comme tellement transformé en pure beauté idéale, que tout en lui ne pouvait plus être qu'objet d'admiration religieuse.

Ne reste-t-il rien de cette vieille conception rigide et idéaliste, spécialement chez des esprits, qui, pour eux-mêmes, usent volontiers d'une spiritualité assez... semi-naturaliste, mais appliquent aux autres leur norme de sainteté?

Pourtant la critique historique est venue. Elle a démoli la légende des saintetés extra-humaines, si j'ose dire, et sans défauts humains.

La critique s'enivre facilement de ses découvertes et de ses destructions d'opinions traditionnelles. Elle fut heureuse de faire ressortir les défauts, les actes regrettables, . . . au moins le côté ordinaire et vulgaire de leur existence, chez les saints — et, par surcroît, en opposition, les vertus, les bons côtés, les bonnes raisons de leurs adversaires, trop noircis jusqu'alors.

Certaines critiques excessives scandalisèrent les « bonnes âmes », et avec raison. Inutile de citer ici des exemples.

Mais il y eut aussi des scandales de « faibles », de faibles yeux, non habitués à voir la vérité totale, la réalité vraie, telle qu'il a plu à Dieu de l'effectuer, dans ces chefs-d'œuvre divins qu'on appelle les saints.

Est-ce bien vrai qu'il a plu à Dieu de réaliser des saintetés, de très grandes saintetés, avec des natures et des vies humaines, comportant une

part de défauts, d'ombres en soi peu attrayantes — et cela, jusque dans cette période de leur existence où elles étaient réellement saintes. . . à canoniser?

Est-il même vrai que Dieu a pu vouloir (et pourra sans doute vouloir, tant qu'il Lui plaira), dans ses saints, ces ombres et ces défauts de nature, précisément comme partie constitutive de sa merveilleuse création?

Il faut bien remarquer que la question n'est pas de savoir si la sainteté sur la terre reste toujours accompagnée de défauts de nature. Car, certes, Dieu peut bien transformer la nature de ses bien-aimés, dès ici-bas, jusqu'à en exclure tout défaut quelconque. Il le peut; le fait-Il habituellement? . . .

La *question présente* est de savoir si Dieu réalise parfois la sainteté, une sainteté éminente même, des « géants de sainteté », en laissant jusqu'au bout de leur carrière en ce monde, des défauts de nature.

Au point de vue théologique, historique, pratique, la question vaut évidemment la peine d'être étudiée attentivement.

Nous allons esquisser d'abord ici une *étude théologique*.

Nous parlons, c'est entendu, de vraie sainteté, de cette sainteté que l'Eglise canonise pour l'héroïcité de ses vertus. — Et nous parlons de défauts de nature, que nos lecteurs ne confondront pas avec des imperfections morales. Les relations de ces deux choses avec la sainteté sont, en effet, très différentes. L'*imperfection morale* est un acte responsable, libre, conscient — acte refusant de donner à la grâce, qui y invite pratiquement, quelque chose de plus agréable à Dieu, de plus parfait, sans être pourtant commandé par aucun précepte.

Le défaut de nature est une manière instinctive de se comporter dans nos activités humaines, qui ne répond pas à la bonne manière d'agir de ces activités.

Nous disons « activités humaines », pour écarter ici les défauts simplement corporels, cela va de soi, et les déficiences physiologiques, qui regardent la vie végétative de nos organes.

Défauts de nature, par exemple: tout ce qui est excès, excès de sensibilité, d'irritabilité, de vivacité, de fermeté — à l'opposé, tout ce qui

est déficience, manque de caractère, de fermeté, de sensibilité, de souplesse, . . . de précision, de décision, d'énergie. . . et tant d'autres choses semblables. Un saint, une sainte peuvent-ils avoir de pareils défauts et cependant vivre leur vie d'union transformante en Dieu?

Comme exemple historique, songeons à la vie de Guy de Fontgalland et à sa « paresse » de nature, non corrigée, en se demandant si Jésus a pu la tolérer, pour ce cas personnel, tout en sanctifiant héroïquement cet enfant.

A priori, il y a peut-être lieu de remarquer que ce qui est défaut par déficience sera facilement suppléé par les transformations des vertus divines et des dons du Saint-Esprit. Le feront-ils toujours?

Et ce qui est défaut par excès, excès parfois si difficile à supporter pour les compagnons de vie? . . . Une sainte se plaignait un jour à Jésus de la vivacité de caractère d'une autre sainte âme: « Elle ne M'aimerait pas si follement, aurait répondu Notre-Seigneur, si je lui enlevais la violence de sa nature! »

Qu'est-ce que la sainteté?

Nous disions, en commençant, que c'est la pleine donation à Dieu, la pleine appartenance divine, la pleine union avec l'Amour infini — ce qui suppose une pleine transformation de la nature humaine et de la vie humaine.

La grâce prend notre être naturel et en fait un être déifié; elle prend un enfant des hommes (créature de Dieu par son être et par sa substance) et elle en fait un vrai enfant de Dieu.

Cet être déifié, cet enfant divin, est transformé tout entier, pour passer à un tel état surnaturel: grâce sanctifiante, vertus infuses, dons du Saint-Esprit, caractères et « titres » divers sacramentaux, voilà ce qui opère cette *transformation radicale surnaturelle*.

Avec l'aide divine (des grâces actuelles multiformes), il faut *mettre en acte* ce merveilleux organisme divin et vivre de plus en plus divinement . . . car, lorsque nous commençons, nous sommes loin du terme où sera la plénitude de notre vie divine.

Il faut donc de plus en plus penser divinement — espérer divinement — aimer divinement et tout vouloir dans l'amour divin — choisir

divinement son devoir (prudence) — renverser tout obstacle à notre belle vie divine (force) — dominer tout attrait tant soit peu contraire à la pure vie divine (tempérance) — réaliser partout l'ordre juste de la vie divine (justice). Enfin, il faut nous livrer ainsi de plus en plus à Dieu. Amour infini et éternel, jusqu'à la consommation de l'union, avec le Fils, dans le Père, par l'Esprit-Saint.

Dès que la grâce divine est entrée en nous, voilà où elle tend, par un dynamisme tout-puissant.

Cependant, en nous, la grâce trouve une *matière réfractaire à cette vie divine*: notre nature déçue, soumise à divers degrés à des dispositions de péché et de corruption.

Elle trouve aussi une *liberté*, qu'elle voudra absolument sauvegarder, bien que collaboratrice aléatoire et fragile; car c'est la liberté qui doit donner son prix à l'amour de l'enfant divin, et l'Amour, c'est la loi suprême de l'ordre divin actuel: «Dieu est charité» ou Amour d'union pour sa création, — « Tu aimeras . . . c'est le premier précepte. . . toute la loi . . . »

Alors se fait, en nous, un travail progressif, pour tout purifier, en même temps que tout diviniser et tout actualiser en amour divin.

Ce n'est pas chez nous, comme chez l'ange, dont la pure et simple substance va à sa fin, dans un acte simple de volonté, après un acte simple d'intelligence qui a vu tout ce qu'elle peut voir du Bien suprême.

Notre vie humaine habite bien loin de ces simplicités angéliques, même après notre divinisation.

Car cette divinisation nous prend comme nous sommes — sauf le péché mortel qui est effacé — et attend de notre collaboration, avec la grâce, sa pleine réalisation en notre âme et en notre vie.

Voici l'*âme au travail divin*.

Avec des secours surnaturels merveilleux, pour toutes ses activités, pour tous ses devoirs, pour tous ses besoins, pour tous les instants de sa vie, pour toutes ses capacités de vivre spirituellement, l'âme généreuse élimine de plus en plus d'elle-même tout acte coupable et toute tendance au péché, à la lâcheté, au moindre amour.

Surtout — car le mal ne se détruit, dans un organisme vivant, que par le bien qui l'expulse et le remplace — l'âme de plus en plus se livre à son Dieu d'Amour, à Dieu son Créateur et son Père, à Dieu Jésus son Sauveur, à son Dieu sanctificateur et béatifiant, intime en elle, à elle, dans une union et une appartenance qui finalement est une plénitude de vie divinisée.

Une plénitude! . . . L'âme n'est plus qu'acte et vie d'amour divin. L'amour divin commande en elle, ou mieux réalise en elle, une contemplation de moins en moins voilée de la Lumière infinie, puis tout travail, tout sacrifice, toute immolation qui peut servir à la gloire de Dieu — même si tout cela dépasse tellement les forces de la nature que, pour nous qui regardons du dehors, nous y voyons l'héroïcité.

Dans une telle transformation et divinisation, où y a-t-il place encore pour des activités défectueuses? — Non, dans l'idéal abstrait et théorique de la sainteté que nous venons de décrire, il n'y a pas de place pour nos misères humaines.

Mais redescendons, pour regarder les saints dans leur individualité historique.

Nous avons déjà dit qu'il n'y a pas deux saints qui soient identiques — ni deux saintetés. Car ce n'est pas seulement le saint qui est tel ou tel individu; mais c'est sa sainteté qui est individuelle.

Cela veut dire que son individualité n'est pas un simple vêtement, extérieur à une sainteté intime, création idéale, indifférente à sa nature individuelle.

Sa sainteté est en elle-même individualisée, puisque c'est l'individu personnel lui-même qui se prend et se donne de plus en plus à Dieu, comme il est — que Dieu prend, — qui se transforme de plus en plus — que Dieu s'unit jusqu'au total amour. . . à travers toutes les oppositions intérieures ou extérieures.

Or chaque saint a sa nature et son tempérament: sanguin, nerveux, lymphatique. . . Faudra-t-il dire qu'il n'y a que des tempéraments parfaitement équilibrés qui soient aptes à la sainteté? Ce serait incliner vers l'hérésie protestante de la corruption substantielle et indestructible de notre nature.

Chaque saint a son caractère: calme ou violent, irascible ou doux, affectueux ou froid, vif ou lent, large ou étroit, condescendant ou pointilleux, et tant d'autres formes à tant de points de vue!

Tout excès ou tout manque est un défaut.

Faut-il concevoir que toute sainteté, dès qu'elle est arrivée à cette plénitude de vie divine dont nous avons parlé, a par le fait même transformé nécessairement tempérament et caractère naturels du saint, jusqu'à en faire un tempérament et un caractère idéals?

Faut-il concevoir que tous les saints et toutes les saintes, à quelques nuances près si l'on veut, sont tous également doux ou sévères, tendres ou rudes, forts ou craintifs, simples ou habiles, vifs ou lents, etc.? C'est alors qu'on aboutirait à cette rigidité de conception hagiographique, dont nous avons parlé plus haut — un peu semblable à l'uniformité doucereuse et jolie qu'un certain art a longtemps donnée aux statues et aux images des saints!

L'histoire ne permet plus de s'en tenir là. Mais restons encore quelques instants au point de vue théologique.

« Le royaume de Dieu est au dedans de vous » (Luc XVII, 21).

Dans l'âme sainte Dieu règne jusqu'à absorber toutes les forces morales et spirituelles, jusqu'à faire immoler héroïquement tout ce qui serait jugé contraire à son service de Roi d'Amour.

Dans sa nature individuelle, son tempérament, son caractère, le saint a donc trouvé des choses plus ou moins contraires à ce service de parfait amour divin, et il s'est mis énergiquement à les supprimer.

Il en a trouvé d'autres qui, si elles ne l'embellissent pas aux yeux des hommes, ne gênent pas au fond le règne de Dieu. . . et d'autres encore, entre les deux! . . . Or, de plus, si on ne peut pas dire qu'ici tout est relatif, la part du relativisme, en ces matières, est bien grande.

S'il n'y a pas deux saints identiques, ne pourrait-on pas parler de genres, de familles de saintetés, où la question de la nature en particulier ne se pose pas de la même façon?

Il y a des saints contemplatifs, ermites, reclus, ou clôturés en petite famille. — Il y a des saints qui gouvernent au milieu du monde et d'un

monde tout chrétien ou d'un monde persécuteur. — Il y a des saints apôtres aux œuvres géantes et il y a des saints de la petite voie d'enfance . . .

Chacun de ces saints a sa nature; il la soumet avec joie au règne intérieur total de l'Amour infini: dictature divine! — Mais chacun (ajoutons, si l'on veut: sauf rares exceptions) a des défauts en cette nature; car la déchéance originelle en a rompu l'équilibre harmonieux, et l'hérédité multiple, ainsi que la formation enfantine, sinon adulte, ont diversement accentué ce déséquilibre et ce désordre de certaines tendances.

Peut-on maintenant définir à priori, dans un à priori absolu, ce que Dieu devra intégrer ou supprimer ou tolérer de tout cela, dans chacun de ses saints et dans chaque forme ou genre ou famille ou espèce de sainteté? Impossible de répondre.

Faisons seulement quelques réflexions, basées à la fois sur la théologie et sur l'expérience.

Premièrement, le saint — ou l'âme qui marche vers la sainteté — travaillera *généreusement à corriger* en lui tout défaut naturel à répercussions morales: par souci de pureté parfaite, de beauté divine totale, d'amour total de Dieu, de charité pour le prochain toujours plus délicate.

Il y travaillera humblement: cela veut dire spécialement, sans se troubler, sans se dépiter, sans se décourager, sans se plaindre — même en cas d'insuccès, lequel est fatal sur certains points, en certains cas, comme nous allons le voir. Saint François de Sales ne disait-il pas que notre amour-propre meurt un quart d'heure après nous?

Il y travaillera *généreusement*: puisque, malgré ses insuccès, qui lui apparaîtront même, sans doute, plus grands qu'ils ne le sont, les motifs de les corriger restent toujours plus urgents.

Deuxièmement, il semble bien que le saint devra, souvent ou parfois du moins, *se résigner humblement à ne pas corriger la totalité de ses défauts de nature*, et que la sainteté la plus héroïque peut fort bien co-exister avec des défauts de caractère ou de tempérament qui ne seront

pas corrigés ici-bas — à moins qu'ils le soient dans une dernière étape de consommation, que d'ailleurs les vertus héroïques n'avaient pas attendue.

Comme fait historique, la chose ne semble pas douteuse.

Nous avons cité, au début de cette étude, une page sur saint Jean Eudes, qu'on pourra relire.

Est-ce que saint Paul, en résistant ouvertement à saint Pierre, dans l'affaire d'Antioche (Gal. II, 11), ne voulait pas simplement lui dire que sa nature trop condescendante risquait de lui faire manquer de prudence? — Et saint Pierre n'aurait-il pas pu répliquer à saint Paul (comme saint Barnabé le fit peut-être dans l'affaire de Marc, Actes XV, 37) que lui-même y allait peut-être un peu vivement dans les dissentiments avec ses amis et collaborateurs apostoliques, même lorsque la raison était pour lui?

Ne parlons pas de saint Jérôme, ni de saint Augustin, ni de saint Cyrille d'Alexandrie. . . : nous ne voulons pas, avons-nous dit, faire ici de recherches historiques.

Cependant arrêtons-nous un peu devant un cas concret, qui nous touche bien intimement, celui du serviteur de Dieu *Mgr de Mazenod*, fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée.

A parler strictement, sa cause de béatification n'est qu'introduite à Rome, et par conséquent, n'ayant pas été jugée par le Saint-Siège, elle ne peut servir d'argument au théologien.

Pourtant, aucun de nos lecteurs ne s'étonnera que nous nous arrêtions un peu, dans cette *Revue*, à son étude, au point de vue qui nous occupe.

L'introduction en cour de Rome, après les procès diocésains, ne signifie-t-elle pas d'ailleurs qu'un premier jugement préparatoire a été porté par l'Eglise sur les vertus héroïques et la réelle sainteté de *Mgr de Mazenod*?

A en juger même par une note de la postulation romaine des Oblats de Marie-Immaculée, en date du 25 janvier dernier, il semble que la faveur avec laquelle cette introduction s'est faite à Rome (les 14 et 15 janvier précédents) présage des décisions futures définitives: « Cause magnifique, splendide, vraiment très belle. . . cause de premier ordre. . . »,

a affirmé le Promoteur de la Foi lui-même. — Et le souverain pontife, après une étude personnelle, s'est écrié, en signant le décret d'introduction: « Oui, très volontiers, très volontiers! »

On ne peut ignorer pourtant que des nuages furent amoncelés sur la mémoire de Mgr de Mazenod, à cause de certains côtés de son caractère qu'on lui reprochait véhémentement.

Voici ce qu'en dit le mémoire: *Abrégé de la Vie et des Vertus de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod*, destiné au procès de béatification; nous ne citons que quelques exemples.

À propos de sa charité héroïque envers le prochain, p. 42, n. 203: « Sa nature franchement méridionale, la pénétration et la vivacité de son esprit, son aversion pour les calculs de la dissimulation et les ruses. . . de la diplomatie. . . lui inspirèrent parfois des paroles ou des mesures d'une spontanéité qui à certains parut excessive; mais tout le monde lui rendit toujours ce témoignage qu'il usait d'une promptitude égale. . . pour revenir quand il s'apercevait qu'il s'était trompé. » — Et plus loin, p. 49, n. 243: « Même dans les occasions où la vivacité de son caractère pouvait paraître excessive, où il semblait donner un trop libre cours aux divers sentiments d'indignation, de douleur, de joie, d'affection, de tendresse, avec un peu d'attention on se rendait compte que ces passions diverses . . . étaient commandées, modérées et surveillées. . . » — P. 52, n. 257: « Malgré la force de son amour, le Serviteur de Dieu constatait parfois, comme tous les saints, que des manquements échappaient à cette active surveillance qu'il exerçait sur lui-même . . . Semblables fautes ou imperfections étaient une conséquence inévitable de la faiblesse humaine, . . . des ombres que Dieu laissa, pour faire ressortir les magnificences de son héroïsme. »

Voici un exemple (cité à la p. 67, n. 333): « Le Serviteur de Dieu avait en grande estime M. Margalhan, le pieux fondateur des Sœurs Trinitaires, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir avec lui . . . quelque . . . discussion. Voici ce qui arrivait. Mgr de Mazenod soutenait son opinion avec sa vivacité méridionale; M. Margalhan défendait la sienne avec une respectueuse liberté. Ce moment passé faisait place aux regrets: M. Margalhan craignant d'avoir contristé son évêque et l'évêque se reprochant d'avoir affligé le prêtre qu'il appelait la « fleur de son clergé ».

Mais il suffit là-dessus. Nous n'entreprendrons pas ici d'expliquer psychologiquement (question de la cause efficiente) comment une âme sainte, éminemment sainte, peut encore produire des actes semblables, plus ou moins défectueux, du côté de la nature inférieure; il y faudrait une longue étude, aussi délicate qu'intéressante.

Demandons-nous plutôt maintenant le *pourquoi de ces faits*, dans l'ordre divin actuel (question de la cause finale) : pourquoi, alors que l'Esprit-Saint produit tant de merveilles dans l'âme et dans la vie des saints, laisse-t-Il ces ombres, ces défauts de nature, parfois assez désagréables, spécialement pour le prochain qui les entoure?

On peut sans doute en trouver diverses raisons, en attendant les révélations de la Sagesse infinie. Voici ce que nous pouvons entrevoir.

Nombreuses sont les vertus et nombreux les actes de vertus que Dieu se plaît à faire pratiquer, ainsi, par l'âme sainte, emprisonnée dans une « chair » plus ou moins grossière, en conséquence de la déchéance humaine, expiation et rédemption d'ailleurs de cette déchéance.

Mais il semble que principalement c'est *dans l'humilité* que Dieu veut ainsi garder son âme sainte bien-aimée.

Sans doute l'humilité immaculée de la Vierge, l'humilité totalement purifiée de saint Joseph, l'humilité toute lumineuse des anges n'ont pas besoin de défauts ni d'ombres, vécus intimement, pour être parfaites.

Sans doute encore, même dans les saintes âmes dont nous parlons maintenant, la grande source de l'humilité est ailleurs que dans les quelques misères de leur nature; elle est dans l'illumination terrible, par la lumière divine, de leur nature pécheresse et de leur « misérable vie » en face de l'Amour infini.

Pourtant, Dieu veut de nous, sur terre, actuellement, une humilité humiliée, comme base essentielle de notre vie en Lui, parce que c'est l'ordre de la Vérité — et Il la veut d'autant plus profonde qu'Il remplit l'âme de faveurs et de dons plus élevés, plus extraordinaires, plus sentis. Et l'on comprend que pour la garder ainsi toujours plus vive et plus totale, dans une âme qui n'a plus en réalité de péché, ni peut-être de

réelle lâcheté morale à se reprocher, Dieu laisse ces humiliations permanentes de défauts qui échappent, malgré les résolutions, les attentions, les prières suppliantes.

En fait, c'est bien cela qui arrive.

Mais voici une autre raison, peut-être plus essentielle encore au *plan divin*: l'âme sainte peut devenir humble et humiliée, de diverses manières, en elle-même; mais pour être *humiliée devant le monde, cachée, méconnue, persécutée même*, comme il le faut très souvent pour l'œuvre divine, il n'y a qu'un moyen pratique: les défauts extérieurs de nature qui, aux yeux superficiels, cacheront vertus, dons, mission. . . et permettront tout ce qui doit arriver.

C'est au moins un moyen facile et efficace, Dieu le sait bien. Dieu sait bien aussi que non seulement des yeux aveuglés et ennemis ne perceront pas ce voile des apparences humaines, mais que les yeux même des « bonnes âmes », de ces âmes qui sont éclairées peut-être par les lumières de la foi et de la théologie et de la prudence ordinaire, mais qui n'ont pas les lumières du Saint-Esprit par le don de conseil, ne perceront, pas plus que des yeux ennemis, certaines apparences humaines, — et que ces pauvres bonnes âmes, qui devraient peut-être aider l'œuvre divine (et comment!), s'acharneront à la persécuter et à crucifier l'âme sainte!

Et c'est précisément cela que Dieu voulait, qu'il fallait!

Car souffrir des ennemis de Dieu et de l'enfer, ce n'est pas difficile, à ce point de vue; mais souffrir des amis même de Dieu, voilà la contradiction terrible!

Pourtant, c'est un fait que cette contradiction se trouve dans de très nombreuses vies de saints — spécialement dans les vies des âmes qui durent reproduire la vie de Jésus, Dieu Rédempteur, fondateur de l'Eglise, pour le salut des pauvres pécheurs, en fondant quelque institution, où se réaliserait une belle partie de la vie de l'Eglise à travers les siècles. Faits aussi indubitables que troublants et douloureux: des évêques, des prêtres, des bonnes âmes persécutent presque toujours les fondateurs et les fondatrices de sociétés religieuses!

Comment expliquer cela, si nous ne supposons pas certaines apparences humaines leur donnant quelque raison d'opposition? Il y a des divergences d'idées; nous en trouvons des exemples dans la vie de Mgr

de Mazenod; mais, très souvent, il y a des oppositions aux personnes. Personnes saintes? Mais leur sainteté n'apparaît pas, cachée sous des dehors de défauts, interprétés même comme des vices!

Les pharisiens ne trouvaient-ils pas que Jésus était trop « festoyeur », trop populacier, trop violent, trop orgueilleux enfin?

Et qu'on n'objecte pas ici, que Dieu ferait alors exprès pour tromper! Car il ne trompe pas; mais il révèle, en cachant; il manifeste suffisamment pour les âmes droites et il cache assez pour laisser les autres s'aveugler: c'est une des lois profondes de l'action divine dans notre humanité.

Tous ceux qui jugent et combattent une âme sainte, une œuvre divine, ont tort et gardent leur responsabilité, que Dieu discernera.

Ceux qui n'ont pas autorité pour juger n'ont qu'à ne pas juger, suivant le précepte évangélique si méconnu: « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés » (Matth. VII, 1).

Quant à ceux qui ont autorité, parmi les règles de la prudence surnaturelle qu'ils doivent connaître, il y a celle-ci: que l'Esprit-Saint conduit ses âmes et ses œuvres, par des lumières du don de conseil, en dehors des chemins connus de la simple prudence ordinaire. En face de ces personnes et de ces œuvres, sur lesquelles certains signes indiquent probablement une influence divine spéciale, ils n'ont pas peut-être à comprendre, si eux n'ont pas les lumières du don de conseil, mais uniquement à vérifier ces signes divins.—Quant aux défauts apparents et réels, qui les choquent peut-être, une prudence élémentaire doit leur rappeler que c'est fréquemment un simple voile d'humiliation, jeté exprès par Dieu sur ses créations divines.

Au point de vue pratique, on voit que cette question des défauts de nature en relation avec la sainteté n'est pas sans importance, de plusieurs manières.

Pour finir par une application ascétique, nous pensons bien que personne ne tirera, de nos considérations, une doctrine de relâchement dans la correction de ses défauts.

Nous avons dit comment, toute sa vie, l'âme vraiment fervente, par amour pour Dieu et pour le prochain — et aussi pour elle-même, — travaille à se corriger de tous ses défauts, même de ceux de caractère, humblement et généreusement.

Elle ne serait pas fervente et ne travaillerait pas réellement à sa sainteté, si elle ne le faisait pas.

Qu'elle ne réussisse pas, au moins pleinement, pour tel ou tel défaut, permis par Dieu suivant ses desseins, quelquefois, c'est l'affaire de Dieu et de son plan divin. Mais ce serait orgueil insensé de prétendre, nous autres, fabriquer quoi que ce soit à priori de ce plan divin sur notre vie et notre mission sur la terre.

Humblement pourtant, il faut prendre patience, si « un ange de désordre vient nous souffleter. . . La puissance divine, c'est dans nos infirmités qu'elle accomplit ses créations! » (Voir II Cor. XII, 79.)

Il faut surtout, avec les saints et avec Jésus, aimer de plus en plus ces bonnes humiliations extérieures, qui sauvegardent notre pauvre humilité, si nécessaire, et qui nous font entrer toujours plus dans la voie de la vraie sainteté, en même temps que des souffrances rédemptrices, « complétant la passion du Christ, pour son corps mystique, qui est l'Eglise » (Col. I, 24).

Cette passion rédemptrice du Christ-Dieu, ce fut en effet le sacrifice total de sa dignité, par l'humiliation totale, le sacrifice de tout son honneur humano-divin, autant que le sacrifice de ses souffrances indicibles, — le tout, consommé dans le sacrifice plénier de sa vie, dans la mort de la croix! (Voir saint Paul, Épîtres aux Phil. II, 8, et aux Hébr. XII, 2.)

Pierre RICHARD, o. m. i.

Les dons du Saint-Esprit

(Deuxième article.) ¹

I

Se basant sur cette affirmation du Docteur angélique, que les choses d'en bas sont comme des figures et des révélations des réalités d'en haut, ou, en termes plus précis, que le monde de la nature est une sorte de symbole du monde de la grâce, ces chercheurs infatigables que sont les théologiens se sont demandé à quoi se pourraient bien comparer et qu'est-ce qui rappellerait, d'une certaine façon, autour de nous, les dons du Saint-Esprit. Les uns en ont trouvé l'image dans ces anses de paniers, d'un maniement si commode, qu'empoignent vigoureusement les ménagères, pour se rendre au marché; d'autres les découvriraient plutôt dans les gracieuses voiles d'une barque, que les vents n'auront qu'à tendre, pour pousser, en se jouant, vers le large, le canot de pêche avec son équipage; enfin, aux yeux de certains, ils auraient leurs analogues dans ces touches d'ivoire d'un clavier de piano, sur lesquelles galopent les doigts de l'artiste, pour en faire sourdre des harmonies auxquelles ne peuvent rester indifférentes même des oreilles de barbare.

Ainsi donc, voici ce que seraient les dons: des anses spirituelles par où l'Esprit de Dieu saisit nos puissances et les emporte, avec lui, sur les hauteurs; des voiles immatérielles qu'il gonfle de son haleine, pour qu'avec leur aide, nous voguions, à sa suite, sur l'immensité des divins océans; des touches infiniment susceptibles d'où jaillissent, sous la pression du *digitus Dei* qu'il est, des accords qui imitent ceux du ciel. Il ressort de ces considérations préliminaires que, dans l'entrée en exercice des dons, le genre d'intervention de l'Esprit-Saint dans l'âme rompt,

¹ Voir *Revue*, tome V (1935), p. 473-483.

pour ainsi dire, en visière avec le mode commun de son commerce avec les créatures; la prise de contact habituelle, astreinte à utiliser pour ses fins les concepts et l'analogie, est évincée au profit d'une expérience affective, singulièrement savoureuse. Assurément, la Divinité n'écarte pas le voile qui dérobe sa face aux mortels et qui ne peut tomber qu'après cette vie, mais elle accuse sa présence, au fond du cœur, par des effets d'une nature à part, qu'on a qualifiés de goûts ou de touchers mystérieux, et qui ne sauraient évidemment être convenablement décrits que par les privilégiés qui en ont connu les douceurs et éprouvé le charme.

En somme, il n'y a, ici, qu'à se prêter, qu'à acquiescer, qu'à se laisser faire; et, soit dit en passant, s'étonner que l'Auteur de ces opérations incontestablement merveilleuses batte en brèche, en quelque sorte, pour les réaliser, les lois ordinaires de notre mode de connaissance, c'est fournir la preuve manifeste qu'on n'a jamais rien compris—comment exprimerai-je cela?—au besoin, aux impatiences—encore plus fort.—au tourment dont Dieu est travaillé de se communiquer à l'homme.

Après les généralités qui ont fait la matière du précédent article, l'on va essayer, dans ces nouveaux développements, de tirer au clair la délicate question des béatitudes et des fruits, qui sont l'épanouissement exquis des dons. Combien de chrétiens, voire de religieux, vivent dans l'ignorance ou, peut-être, le dédain de ces sublimes réalités, d'un prix inestimable, et dont la marche ascensionnelle manque fatalement de vigueur et de souffle, faute de se diriger à la lumière de ces enseignements et de s'alimenter à l'eau désaltérante de telles sources!

II

La béatitude — on l'appelle encore le bonheur — est la fin suprême de la vie humaine et, dans les desseins effectifs de Dieu, tels qu'il les a librement voulus, elle ne sera pas autre chose que la vision directe et souverainement délectable de sa face, ce qui revient à dire, de l'éternelle Beauté. Nous la possédons déjà en espérance, suivant le mot consolant de saint Paul, et c'est sur cette espérance, plantée dans nos flancs et comme chevillée au vif de nos entrailles, que s'appuie tout le mouvement qui nous entraîne, contre vent et marée, vers la brillante réalité de demain, dont, à quelques heures, les meilleures de l'existence, on semble percevoir

un reflet et éprouver un avant-goût dans certaines intuitions fugitives et certaines ivresses trop peu durables de l'exil. Et nos pas incessants vers cette haute destinée libéralement assignée à nos efforts sont les actes variés qui se succèdent dans nos jours, soit ceux qui émanent des vertus, sous la direction de la raison éclairée par la foi, soit surtout ceux qui jaillissent des dons mis en branle et supérieurement manœuvrés par l'Esprit-Saint en personne. Bons sont, à coup sûr, les premiers; incomparablement meilleurs sont les seconds, auxquels leur perfection, leur fini, ce je ne sais quoi d'achevé qui s'y révèle, a valu l'appellation significative de béatitudes, précisément le nom même de la fin où ils ont charge de nous conduire. C'est laisser tout de suite entendre que les béatitudes ne sont pas réductibles aux vertus pas plus qu'aux dons, comme on s'est plu à le dire et comme d'aucuns l'affirment encore aujourd'hui, mais s'en différencient, de la même manière que les opérations se distinguent de leurs principes prochains.

On a pu remarquer, pour peu qu'on ait feuilleté les Evangiles, qu'aux béatitudes dont il y est fait mention sont attachées des récompenses et, à ce propos, le génie scrutateur des Pères et des théologiens, auquel rien de divin ne demeure étranger, s'est inquiété de savoir si ces rémunérations fort enviables étaient attribuées, dès cette vie, ou tenues en réserve, pour leurs bénéficiaires, dans la vie future. Diverses opinions ont été formulées à ce sujet; saint Ambroise, saint Augustin, saint Jean Chrysostome ont donné à ce problème, dont on ne peut nier l'intérêt, des solutions qui contiennent chacune une part de vérité, mais qui n'ont pas cependant vidé à fond la question. Plus heureux que ses devanciers, saint Thomas, introduisant dans le débat, avec son habileté ordinaire, une distinction lumineuse entre la béatitude ébauchée et la béatitude consommée, a pu aboutir à cette conclusion, où se fondent toutes les divergences, qu'envisagées au premier point de vue ces récompenses appartiennent manifestement à la terre, tandis que, considérées sous le deuxième angle, elles ne se rencontrent évidemment que dans le ciel. Sans doute, il y a loin du menu germe en travail sous le sol à l'arbre pleinement développé et, néanmoins, qui ne convient que c'est bien celui-là qui s'est épanoui dans celui-ci? De même, entre la grâce, avec ses effets les plus merveilleux, et la gloire, avec ses inénarrables splendeurs, la dis-

tance est énorme; mais l'une et l'autre se meuvent toutefois sur la même ligne et évoluent dans un même plan; bien plus, l'une est l'achèvement de l'autre et, dans ces conditions, comment veut-on qu'une âme, prenant conscience des progrès de sa grâce, chaque jour, plus prégnante de sa gloire, ne jouisse pas déjà, ici-bas, des prémices de la félicité qui sera son partage, là-haut? Ainsi, ce royaume de Dieu, promis aux pauvres, ne pourrait-il pas être, observe l'évêque d'Hippone, le commencement de la parfaite sagesse, quand l'esprit pose les bases de son règne? Et cette possession de la terre, apanage des doux, ne signifierait-elle pas cette affection bonne de l'âme se reposant, par le désir, dans la stabilité de l'héritage éternel? Est-ce que les consolations préparées pour les affligés, poursuit le même Père, ne se puisent pas, en cette vie, dans la participation à l'Esprit-Saint, dont un nom bien connu est le Paraclet ou le Consolateur? Ne nous arrive-t-il pas d'éprouver, dès maintenant, ce rassasiement qui est offert, dans sa plénitude, aux élus, lorsque nous nous faisons une habitude de manger ce mets si délicieusement saturant de la volonté divine, dont le Maître, durant son passage, sur la terre, faisait sa nourriture? Notre monde d'à présent est-il si sevré que cela des manifestations de la miséricorde du Père qui est dans les cieux? Combien aussi de regards d'hommes, purifiés et clarifiés par les deux dons de science et d'intelligence, ont de Dieu des vues qui ont leur prix et, pareillement, n'appelons-nous pas fils de Dieu ceux qui, autour de nous, ont conquis la maîtrise de tous leurs mouvements et reproduisent dans leur personne une ressemblante image de la sérénité divine? Oui, ce sont de réelles béatitudes que nous donne, en dépit de ses tristesses innombrables, cette vallée de larmes, mais dont les meilleures toutefois, les plus savoureuses et les plus exquises, ne sont jamais qu'un commencement, destiné, dirait-on, à aiguïser en nous l'appétit de cette béatitude suprême et immuable que nous n'attendons que de l'éternité.

III

Autre question: ces béatitudes dont on vient de parler étant nos aides obligatoires dans l'acquisition inévitablement laborieuse de la grande béatitude finale, il y a lieu de se demander si elles sont en nombre voulu, pour être vraiment pour le chrétien, dans toutes les conjonc-

tures possibles et en tout temps utile, les auxiliaires qui nous achemineront, avec certitude, à la vie éternelle. A priori, on serait en droit de répondre que oui, étant donné que le Sauveur, qui s'en est fait le messager et le héraut, n'en énumère pas d'autres. Mais, même du point de vue de la raison et sur le terrain concret de nos nécessités, ce nombre évangélique se justifie sans difficulté. Car, en fin de compte, de quoi s'agit-il pour nous, pèlerins de la terre, en quête et en recherche du ciel? Tout d'abord, dans un ordre de choses que je qualifierais volontiers de négatif, d'être débarrassés du poids lourd des biens extérieurs, richesses et honneurs, qui voûte tant d'épaules et rend pénibles tant de pas: « Bienheureux les pauvres en esprit », ou mieux, « en affection ». D'avoir bien en main nos passions de combat, si promptes à sortir de leurs barrières et à ne respecter aucune limite: « Bienheureux les doux. » De tenir en laisse nos passions de concupiscence, trop souvent à l'affût des satisfactions désordonnées et si heureuses de s'enliser dans les joies dégradantes et coupables: « Bienheureux ceux qui pleurent. » Et puis, de quoi encore? De faire de notre vie active comme qui dirait un tremplin, pour nous hausser au faite de la vie contemplative, en rendant généreusement et sans calcul à notre prochain ce qui lui est dû: « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice »; et même d'aller, d'un pied léger et d'un cœur magnanime, au delà de ces strictes exigences et plus loin que ces bornes mathématiques: « Bienheureux les miséricordieux. » Enfin, de quoi est-il encore question, dans le cas? De nous exercer, dès cette vie, à l'acte permanent de contemplation qui constituera le fond même de notre vie future, d'en goûter les prémices, d'en savourer les suavités, d'en ressentir d'une certaine façon l'ineffable splendeur; et, comme elle sera, pour les bienheureux, une lumière: « Bienheureux les purs de cœur », et, pour l'assemblée plénière des anges et des saints, un amour suprêmement unifiant: « Bienheureux les pacifiques ». Et, voilà comment, nantis et riches de ces sept béatitudes, nous nous trouvons de taille à poursuivre notre difficile escalade et à aller jusqu'au dernier bout de nos glorieuses destinées. Cependant, serait-on en droit de faire observer, il existe bel et bien une huitième béatitude: « Bienheureux ceux qui souffrent persécution », et qui ne serait, en somme, qu'un accessoire sans portée et une manière de luxe inutile, si, avec les sept précédentes, le chrétien est en

possession de tous les secours nécessaires et avantageux, pour la bonne réglementation de sa marche. En réalité, cette béatitude finale ne semble guère être qu'une consécration de celles qu'on vient de nommer, ou, si l'on veut, un signe de l'état de stabilité qui est normalement le leur et d'où vient que ni bourrasques, ni tempêtes, ni catastrophes d'aucune sorte n'en ébranlent les assises et n'en menacent la solidité.

Comment expliquer, alors, que saint Luc ne fasse mention, dans son Evangile, que de quatre béatitudes, tandis que saint Mathieu en signale le double? La raison qu'en fournit le Docteur angélique et qu'on aurait mauvaise grâce de traiter à la légère, c'est que le discours rapporté par le premier était adressé à la foule, ce qui explique que le Maître, naturellement soucieux de se mettre de niveau avec son auditoire, ait passé sous silence les béatitudes qu'il savait inabordables ou, du moins, d'utilité contestable à la masse des gens encore frustes à qui il avait affaire. Car, à quoi s'intéresse généralement la multitude et qu'est-ce qui couve, les trois quarts du temps, dans le cerveau et bout dans le cœur de l'homme de la rue? On le sait bien, trop communément le grand nombre n'a d'yeux que pour ce qui frappe et allèche les sens, biens de la fortune, jouissances grossières, la faveur et l'applaudissement des humains, et l'on comprend que, confronté avec cette mentalité si opposée à l'esprit qu'il était venu inoculer à ses disciples, le Maître ait mis l'accent sur les quatre béatitudes radicalement destructrices de ces idoles populaires. Et, l'entendant dire: « Bienheureux les pauvres », « bienheureux les affamés », « bienheureux les yeux en larmes », « bienheureux les traqués, les honnis, les outragés », ces légions d'écouteurs, arrachés si soudainement à leurs habitudes et à leurs rêves, devaient sentir la nécessité d'une volte-face ou, disons mieux, d'une conversion radicale.

I V

A propos des récompenses, de noms variés, inhérentes à ces diverses béatitudes, on s'est demandé si véritablement les unes répondaient bien aux autres, si la nature des premières rimait, si on peut dire, avec le caractère des secondes, si, en un mot, les pièces assemblées par saint Mathieu, en son chapitre cinq, avaient toute la solidité d'une construction symé-

trique et offraient tout l'intérêt d'un agencement homogène. Ici, comme plus haut, la seule autorité du Christ suffirait à trancher le débat, mais la même conclusion affirmative, ainsi obtenue par une voie extrinsèque, peut se dégager aisément d'un examen rapide et d'une analyse sommaire des éléments où se concrétise le problème.

Que sont, après tout, les trois premières béatitudes, si ce n'est un renoncement aux fragiles félicités présentes dans lesquelles tant de mortels oublient le Bien immuable et éternel, pour des biens flottants et passagers? Cependant, comme malgré tout et nécessairement ceux-ci ne sauraient jamais être, à en considérer l'entité, que des emprunts à celui-là, et que ces gouttes de bonheur, si minuscules qu'on les suppose, présentent tout de même quelques-unes des propriétés de la grande Source d'où jaillissent tous les biens, c'est, en somme, un même fond de satisfactions que l'on réclame, de part et d'autre, du Bien réel et des biens apparents. En sorte que ce que le pécheur mendie auprès des créatures servira naturellement à désigner ce que le juste attend du Créateur. Or, ce que les hommes veulent trouver dans les choses extérieures, richesses, pouvoir, honneurs, c'est incontestablement l'excellence et l'abondance, justement ce qu'évoque et implique l'idée de royaume, et c'est avec raison, dès lors, qu'aux pauvres, aux détachés, aux dégagés dont l'œil ne fixe et dont le cœur ne brique que l'héritage éternel, est proposé et promis le royaume d'en haut. D'autre part, ce que les violents et les emportés s'acharnent à retirer de leurs rixes et de leurs guerres, c'est, avec l'anéantissement de leurs ennemis, leur sécurité personnelle, et l'on comprend encore qu'aux doux, aux affables, à ceux qui ont répudié la politique de contrainte et de force, soit offerte la possession assurée et tranquille de la terre des vivants, ce qui est une façon de signifier la stabilité inébranlable de la vie d'outre-tombe. Pareillement, que poursuivent les jouisseurs à travers les voluptés dont ils se sont fait un besoin, si ce n'est une diversion aux duretés et un adoucissement aux épreuves de l'exil et, dans ces conditions, peut-on trouver étrange qu'à ceux qui pleurent, gémissent, demeurent à l'écart de ces vaines joies du siècle, ait été faite la promesse dédommageante de la consolation de la vie?

Deux béatitudes ont rapport aux œuvres de la vie active dont le but est de régler les relations de l'homme avec ses frères. Il est des gens

qui ne veulent, dans leur égoïsme, avoir quoi que ce soit à faire avec ces œuvres, se refusant, sans vergogne, aux devoirs les plus élémentaires de la justice ou allant même, dans leur soif immodérée de posséder, jusqu'aux pratiques indélicates et malhonnêtes capables de les enrichir; il s'en rencontre d'autres, attentifs, eux, à fermer les yeux sur les misères qui les environnent et jalousement enfermés, pour n'en rien remarquer, dans leur haute tour d'ivoire. Et c'est pourquoi, ceux qui ont adopté une attitude contraire et pris une voie opposée, ceux qui ont eu la passion de la justice, d'une part, ceux aussi qui ont penché leur cœur apitoyé et appliqué leurs doigts guérisseurs sur les plaies saignantes de leurs frères, ont en perspective, les uns, le rassasiement du ciel, les autres, l'abondante et large miséricorde divine, qui les affranchira de toute misère.

Enfin, si l'on en vient aux dernières béatitudes, qui sont le propre de la vie contemplative, alors, de deux choses l'une: ou bien on les envisagera comme partie intégrante de la béatitude finale et, ainsi regardées, dès ici-bas, elles entrent déjà dans la récompense, ou bien on y verra des effets de la vie active disposant à la vie contemplative et il ne reste plus qu'à vérifier le rapport de ces dispositions avec la nature des rétributions qui leur sont accordées. Et à quoi donc tend la pureté du cœur, si ce n'est à voir avec clarté? D'où à elle la vision sans voiles; et que fait de lui-même le pacifique, sinon un imitateur du Dieu de l'union et de la paix? De là à cet homme la gloire de la filiation divine, consistant dans la liaison avec la Divinité, sur les hauteurs de la sagesse consommée.

Est-il besoin de faire observer que ces multiples récompenses ne sont, en définitive, qu'une même et unique réalité, je veux dire le bonheur éternel, et que ces différentes facettes qu'on lui trouve ne se justifient guère que par la nécessité d'en mettre en vif relief l'incomparable excellence et de faire toucher du doigt le rapport harmonieux qui lie la rémunération au mérite.

V

De la considération des béatitudes on en arrive, par une transition naturelle, à l'examen des fruits du Saint-Esprit, qui ont avec elles un degré de parenté si manifeste. Avec le Docteur angélique, nous allons nous demander si ces fruits sont des actes, si ces actes se différencient

réellement des précédents, si c'est à bon droit que, dans son Epître aux Galates, saint Paul en limite le nombre à douze, enfin, si entre ces œuvres et celles de la chair se révèle une opposition irréductible ou, si l'on veut un autre mot, un antagonisme radical.

Observant que ce vocable « fruit », comme, du reste, quantité d'autres, qui désigne proprement des choses matérielles, s'emploie, par métaphore, pour signifier des entités spirituelles, saint Thomas se livre, à son sujet, à une analyse minutieuse et fort suggestive et qui n'est pas, beaucoup s'en faut, dépourvue d'intérêt. Pris dans son acception courante, le mot fruit veut dire le produit de la plante, parvenu à son point de perfection et se reconnaissant à son côté délectable. Et le fruit, ainsi défini, peut être mis en relation aussi bien avec l'arbre qui le produit qu'avec l'homme qui le cueille, tant sur le plan du visible que dans la sphère de l'invisible. En sorte que, dans les zones surnaturelles, par fruit de l'homme on pourra légitimement entendre et ce que l'homme produit et ce que sa main cueille. Notons d'abord, en nous arrêtant à ce dernier point de vue, que, dans tout ce que l'homme cueille, tout n'est pas évidemment fruit, mais qu'il n'y a à l'être que ce qui est ultime et délectable. Nul n'a jamais songé à donner le nom de fruit au champ ou à l'arbre; seul ce qui est terminal, ce qui provient de ce champ et de cet arbre mérite de le porter. Mais qui ne voit, du coup, que, n'ayant qu'une fin qui soit cela sans plus, l'homme n'a non plus, dans le sens plein du mot, qu'un fruit à espérer et à ambitionner, un fruit qui comble toutes ses capacités de jouissance et rassasie entièrement son appétit sans bornes, un fruit qui n'est pas de la terre, où, néanmoins, en dépit de poursuites toujours vaines et d'efforts incessamment déçus, tant d'incorrigibles s'entêtent à le chercher, un fruit que l'on ne trouve que dans le ciel, exquis, savoureux, incroyablement délicieux, toujours ancien et, quand même, toujours nouveau, servi, à longueur d'éternité par Dieu à ses élus, dans le banquet de l'au-delà, et qui, hâtons-nous de le dire, ne sera autre que Lui. Et heureux, est-il écrit dans l'Apocalypse, ceux qui sont appelés au souper des noces de l'Agneau.

Si, à présent, par fruit de l'homme l'on veut exprimer ce que l'homme produit, ce qui sera nécessairement visé dans cette appellation ce sont les actes humains eux-mêmes. On sait, en effet, que l'opération

est l'acte second de l'être et, à condition de s'exécuter dans sa ligne, s'imbibe inévitablement de plaisir. Emanant de la raison, c'est d'elle qu'elle sera le fruit, tandis que, provenant de la vertu plus haute de l'Esprit-Saint, elle sera dite le fruit de cet Esprit, duquel elle a jailli comme d'une semence. Et rien ne s'oppose à ce que nous goûtions, sans inquiétude ni remords, ce qui se rencontre de délectable dans ces deux genres de fruits, pourvu que nous n'outrepussions pas, à cet égard, la mesure voulue et la limite fixée et, surtout, que nous ne cherchions pas dans ces jouissances incomplètes et passagères la grande volupté immuable et suprême. Remarquons d'ailleurs, que si, prises en elles-mêmes, ces œuvres sont des fruits, rapportées, en revanche, à la vie éternelle de vision où elles ont pour mission de nous conduire, elles ne seraient guère que de simples fleurs, comme, du reste, les nomme l'auteur de l'Écclésiastique, dans le chapitre vingt-quatrième de son ouvrage.

C'est donc entendu, les fruits du Saint-Esprit sont des actes, mais les béatitudes le sont tout comme eux, on l'a souligné plus haut, et de cette constatation surgit naturellement le désir de savoir si ce caractère commun implique leur identité ou se concilie avec leur distinction. A quoi l'on répond que le fruit se dira de toute œuvre bonne arrivée à terme et vraiment délectable, quoi qu'il en soit de son degré d'excellence, mais ne seront appelées béatitudes que celles où éclate une perfection supérieure, j'allais dire transcendante. Ainsi donc, le concept de béatitude, tout en incluant celui de fruit, le dépasse et le déborde, et la vraie formule qui définirait exactement les rapports de ces deux réalités pourrait s'énoncer en ces termes, que toutes les béatitudes sont des fruits, mais que seuls les fruits dans lesquels l'exquis se double de l'excellent peuvent légitimement revendiquer le titre de noblesse de béatitudes.

V I

Avec le problème du nombre des fruits de l'Esprit-Saint, fixé, comme on l'a dit, à douze par l'Apôtre, on se trouve aux prises avec des difficultés qu'il a fallu tout le génie sagace de l'Ange de l'École pour désarticuler et résoudre, car, à moins de supposer que cette énumération est tombée au petit bonheur de la plume de saint Paul, ce qui n'est pas admissible, il était nécessaire de lui chercher une explication plausible,

et manifestement ce n'est pas à n'importe quel maître qu'on pouvait songer à demander une solution satisfaisante de cette question épineuse.

Se basant donc sur ce fait, que le fruit est ce qui procède d'un principe, comme d'une semence ou d'une racine, saint Thomas s'est attaché à justifier la nomenclature qui s'étale dans l'Épître aux Galates, par la diversité des opérations qui contribuent, si j'ose ainsi dire, à la complète mainmise de l'Esprit-Saint sur notre être. Régler l'homme spirituel en lui-même, puis eu égard à ce qu'il a à ses côtés et à ses pieds, telle est la besogne géante et peu commode dévolue en chacun à l'Ouvrier divin et c'est à quoi vont lui servir ces douze merveilles mentionnées par l'écrivain sacré. Camper l'homme dans l'attitude qu'il lui convient d'avoir en face des biens et des maux, dans la prospérité et l'adversité qui se succèdent ou s'amalgament dans ses jours, c'est le premier article à réaliser de ce programme singulièrement constructif dont on vient de parler.

Or, il est incontestable que la première disposition de l'âme à l'égard du bien dérive en nous de l'amour, car qu'est-ce, après tout, que l'amour, sinon l'ajustement du cœur à son bien, son frémissement à son approche, son sourire à son apparition, son geste de complaisance à sa venue, l'auteur nécessaire de ses battements en sa présence, et, dans ces conditions, comment s'étonner de voir figurer, en tête de la liste des fruits, la charité, où l'Esprit-Saint est spécialement donné en sa propre ressemblance, étant lui-même l'Amour? Sur cet amour de charité il est inévitable que se greffe la joie, ce sentiment qui naît de la conjonction de l'amant avec l'aimé et qui ne peut manquer, dès lors, d'être allié à la charité, elle qui rend Dieu présent à son possesseur de présence continue; c'est le second des fruits. A son tour, la joie, portée à son apogée, donne le jour à la paix, car elle ne serait totalement épanouie, si elle n'excluait tous les troubles pouvant venir du dehors et si elle n'endormait tout le flot des agitations intérieures, et c'est pour cela que la paix avait son siège tout préparé à côté de la joie.

En ce qui concerne les maux, l'âme sera ce qu'elle doit être, si, d'une part, elle n'en redoute pas l'imminence, ce qui est l'œuvre de la patience, et si, par ailleurs, elle accepte, sans se déconcerter, l'ajournement de ses rêves, ce qui est le travail de la longanimité; d'où l'on voit que ces deux fruits devaient trouver place à la suite des trois premiers.

Réglé de la sorte en ce qui a trait à soi, l'esprit de l'homme, disons mieux, l'homme spirituel nécessite une nouvelle régulation qui établisse l'ordre dans ses rapports avec ses semblables; la bonté sera là, pour incliner sa volonté à faire du bien au prochain; la bénignité traduira cette disposition en actes; la mansuétude contiendra la colère si prompte à s'éveiller et si prête à s'insurger contre les torts de nos frères, puis, couronnant et consacrant le tout, la droiture s'attachera à bannir de l'humain commerce et de l'humaine conversation tout ce qui a couleur de tromperie ou face de mensonge. Bonté, bénignité, droiture, trois beaux fruits encore que ceux-là, si aptes à sauver l'harmonie, en proie perpétuelle à toutes sortes de menaces, et à redonner à un monde en désarroi, qui craque dans sa charpente et oscille sur ses bases, la stabilité qui lui est nécessaire, dont il sent le besoin, après laquelle il court d'un élan essoufflé, mais que malheureusement il ne va pas chercher dans la bonne direction ni puiser à sa véritable source.

Enfin, par rapport à sa nature inférieure, l'homme sera dans la disposition qui convient, si, d'une part, toutes les manifestations extérieures de son activité, paroles, manières, attitudes, faits et gestes du dehors, sont marquées au coin de la discrétion et rangées sous le signe de la mesure, et c'est de quoi se charge la modestie; et si, de plus, ses convoitises intérieures, pour sortir de l'état de désordre qui ne leur est que trop endémique, si j'ose ainsi m'exprimer, plient sous le joug de la continence et acceptent la discipline de la chasteté. Et, avec ces trois autres fruits, s'achève l'énumération et se ferme la liste établie par l'Apôtre, et dont le bien-fondé trouve sa pleine justification dans les lumineux développements et l'analyse si fine du Docteur angélique.

Cependant, tout n'est pas dit à leur propos et les explications qui précèdent présenteraient une lacune impardonnable, si l'on passait sous silence le gros point de l'opposition de ces œuvres de l'Esprit aux œuvres de la chair. Que ces deux sortes d'œuvres soient aux antipodes les unes des autres, c'est un lieu commun tant de fois ressassé qu'on se prend presque à rougir d'en proclamer, une fois de plus, l'évidence; le caractère et les tendances qui s'accusent à leur origine respective en sont une preuve flagrante; le mouvement de l'Esprit est dans le sens de la raison ou, plus exactement, dans une direction encore plus haute, tandis que les poussées

de la chair s'exercent du côté des jouissances inférieures, situées plus bas que la vraie ligne de l'homme. Or, si, dans l'ordre physique, les deux mouvements de montée et de descente sont diamétralement opposés, comment veut-on que, dans l'ordre moral, il n'en soit pas de même? La chair milite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, a écrit saint Paul; d'autres ont redit et commenté son affirmation, et il n'est pas nécessaire d'avoir vécu de longs ans, pour avoir expérimenté que ce duel tragique où s'affrontent et se battent nos deux tendances est rarement absent d'une existence d'homme. Pousser une pointe au delà de cette constatation globale et tenter de dresser, unité contre unité, les douze fruits de la chair contre les dix-sept œuvres de la chair signalées par l'Apôtre serait une entreprise assez chimérique, car rien ne laisse supposer que, ni d'une part ni de l'autre, le tableau soit complet et le dénombrement exhaustif. L'on sait que saint Augustin s'est attelé à cette tâche délicate et a esquissé, à ce propos, un intéressant parallèle, mais il n'est pas douteux que les conclusions auxquelles aboutit l'ingénieuse exégèse de l'évêque d'Hippone n'en excluent pas d'autres, dont les chances d'exactitude seraient tout aussi grandes.

VII

Dans le chapitre LV du troisième livre de *l'Imitation*, l'auteur anonyme de ce volume d'or a décrit au long, avec une sûreté de pinceau incomparable, les mouvements antagonistes de la nature et de la grâce, et positivement on ne voit pas la possibilité de compléter par de nouveaux traits cette toile si riche où il semble bien qu'il n'en manque pas un.

Qui n'a lu les pages émouvantes des *Confessions*, dans lesquelles saint Augustin, désireux de s'arracher à ses désordres, mais ne se décidant pas à faire le pas libérateur, se montre à nous cruellement pris entre deux sollicitations opposées et tirailé par deux appels contraires qui cherchent, l'un et l'autre, à se rendre maîtres de lui. La concupiscence, forte du droit de possession, met tout en œuvre pour le retenir dans ses chaînes, pendant que, de son côté, la continence, jalouse d'occuper la place, s'efforce de le prendre dans ses liens. Et la voix de la première, caressante, insinuante, enveloppante, déjà néanmoins affaiblie des suites de certaines rebuffades, murmure à l'oreille d'Augustin: « Eh quoi! tu nous

abandonnes? Et, dans un moment, nous cesserons d'être avec toi et cela pour toujours? Et, dès maintenant, plus jamais ne te sera permis et ceci et cela? Penses-tu que tu pourras te passer de ce que tu sais? »

Et la voix de la deuxième, prenante, persuasive, avec, en même temps, un certain accent moqueur, s'élève, à son tour, pour dire: « Est-ce donc que tu ne pourrais pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là? Est-ce en eux-mêmes et non dans le Seigneur, leur Dieu, que les uns et les autres sont allés puiser leur pouvoir? Pourquoi te tiens-tu en toi, sans même y arriver? Jette-toi en Lui, n'aie crainte, il ne s'écartera pas, pour te laisser choir. Vas-y, avec assurance, il t'accueillera, il te rendra la santé... Ferme l'oreille aux sommations de ces membres impurs de la terre, qu'il faut mortifier. Ils te parlent de délices, mais leur langage ne vaut pas celui de la loi du Seigneur, ton Dieu. » Et nul n'ignore l'heureuse issue et le triomphal dénouement de ce débat à mort dont l'enjeu était une des plus grandes âmes qui aient honoré ce bas monde. Augustin a cédé aux pressantes invitations de la continence, et l'Eglise possède en lui un docteur et un saint de haute taille et d'envergure peu commune.

(à suivre)

Jean L'HELGOUAC'H, o. m. i.

Rome ce 3 février 1936.

Nos facultés ecclésiastiques

Elles vont leur train, modestement mais sûrement. Réorganisées le plus fidèlement possible sur le plan de la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*,¹ elles s'efforcent d'harmoniser, selon le rythme pontifical, *l'ancien et le moderne, la spéculative et la positive, et cet esprit scientifique* qui donne tant d'exactitude et de netteté à tout ce qu'il touche.

Les élèves, choisis parmi ceux qui sont aptes à bénéficier de ces études supérieures, suivent, à l'exclusion de tous autres, les matières du programme. Il est à penser que, grâce à cet entraînement et à cette application, ils réaliseront assez bien les espérances exprimées dans la magnifique encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium*. *Pour l'honneur de la fonction qu'il exerce, et pour s'attirer, comme il convient, la confiance et l'estime du peuple, si utiles pour l'efficacité de son œuvre pastorale, le prêtre, écrit Pie XI, doit posséder ce patrimoine de connaissances (même si elles ne se rapportent pas strictement aux sciences sacrées), qui sont communes aux hommes cultivés de son temps, c'est-à-dire qu'il devra être sainement moderne à l'exemple de l'Église qui embrasse tous les temps et tous les milieux, s'y adapte, bénit et favorise toutes les saines initiatives et n'a pas peur des progrès, même les plus hardis, de la science, pourvu qu'il s'agisse d'une science authentique. De tous temps, le clergé catholique s'est distingué dans tous les domaines du savoir humain; parmi les siècles d'autrefois, il en fut où il était tellement à l'avant-garde du savoir que clerc devint synonyme de savant. Et après avoir gardé et sauvé les trésors de la culture antique qui, sans elle et ses monastères, se*

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. V (1935), p. 6-7.

seraient presque entièrement perdus, l'Eglise a montré dans ses plus illustres docteurs comment toutes les connaissances humaines peuvent servir à illustrer et à défendre la foi catholique.

Pour le moment, la majorité de nos étudiants — une centaine — se compose de scolastiques oblats triés sur un personnel de deux cent cinquante environ. Il est entendu qu'au temps convenable d'autres institutions ne manqueront pas de grossir cette phalange en vue d'accomplir pleinement les volontés de Rome qui fonde ou maintient des Universités pour les besoins des régions et des peuples.

Dès maintenant, dans un immeuble disposé à cette fin, quelques ecclésiastiques partagent notre vie scolaire. Voilà pourquoi notre Conseil d'Administration songe-t-il à presser la construction d'un SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE dont l'organisation répondra parfaitement aux désirs de Nosseigneurs les Evêques, qui aimeraient à favoriser de façon spéciale les meilleurs talents de leurs diocèses respectifs.

Parallèlement à cette œuvre, une autre s'est développée à l'occasion du remaniement de notre charte. Nous voulons parler de l'INSTITUT DE PHILOSOPHIE. Il comprend des jeunes gens désireux de pousser leur culture humaine au delà du degré qu'elle atteint d'ordinaire dans les facultés des arts. Ces jeunes — une vingtaine actuellement — ne se préparent pas nécessairement aux charges de l'Eglise, mais bien plutôt aux carrières de l'Etat. Séparés des autres collégiens, ils ont leur maison et leur directeur; ils reçoivent une orientation morale appropriée aux devoirs des hommes du monde — les futurs chefs de l'Action catholique et d'une politique chrétienne. Pour leurs cours, comme ils ont tous terminé heureusement leur classe de rhétorique, ils se joignent aux élèves ecclésiastiques. Avec ceux-ci, ils reçoivent leur enseignement, s'habituent aux mêmes méthodes et conquièrent les mêmes grades de bachelier ès arts, de licencié et de docteur en philosophie.

En notre siècle où tant de voix autorisées se plaignent du savoir religieux et philosophique, même chez quelques-uns de ceux qui devraient le posséder en maître, une telle initiative ne pourra que plaire aux dirigeants soucieux du sort des générations de demain.

De sa chaire infallible, maintes fois, Pie XI a parlé de la formation solide et élevée qu'il importerait d'inculquer aux jeunes pour qui, se dévouer aux bonnes causes, tout en gardant la livrée du siècle, apparaîtrait comme le mode préféré d'une existence utile et fructueuse.

Citons seulement ces paroles que Sa Sainteté adressait à la jeunesse catholique de Rome en la première année de son pontificat: *Avant tout, nous voulons faire ce qui doit être fait. Nous voulons pour la jeunesse une formation et une préparation religieuse d'abord, puis, comme adjuvant et complément de celle-ci, une formation morale, intellectuelle, scientifique et sociale. Nous voulons résoudre tous les problèmes de la vie; mais, pour y arriver, il faut une préparation capable de faire comprendre tout le problème de l'enseignement catholique, d'éclairer de sa lumière tous les aspects de la vie, de faire sentir son efficacité dans toutes les directions. Quand vous serez ainsi formés, alors vous serez en état de trouver une réponse à toutes les questions que la vie nous pose, et, par la pratique, vous verrez l'ample sphère qu'embrasse votre formation, la portée magnifique de ses résultats.*

Jusqu'à ce jour il n'est pas au pays, que nous sachions, un établissement dont les visées propres soient cette éducation supérieure de l'élite de notre jeunesse laïque. Aussi y a-t-il lieu d'espérer que les esprits qui rêvent d'une amélioration par les sommets encourageront quelques-uns de nos étudiants à venir chercher au milieu de nous le complément ultime de leur intelligence et de leur cœur.

Ottawa, par sa vie intellectuelle intense, par les avantages exceptionnels que lui procure son rang de Capitale, est toute désignée pour accueillir et façonner ces jeunes de bonne volonté et de grands desseins. Même, ceux-ci peuvent être sûrs d'apprendre à son École comment adapter leurs connaissances générales aux besoins réels qu'ils auront à combler par la suite. Car, à part les matières strictement classiques, aucune de celles qui contribuent à la formation d'un homme de notre époque et du Canada, voire du Canada français, ne manque aux programmes. Les questions sociales, nationales et politiques, l'Action catholique, toutes ces sciences si prisées aujourd'hui et si vantées par les maîtres de nos destins, y ont leurs cours et leurs études. Sans compter que le milieu

parlementaire où convergent les aspirations diverses du peuple canadien n'aide pas peu à se mettre au diapason des problèmes et des nécessités de l'heure.

Pour toutes ces considérations, nous osons croire que dans un avenir prochain, une jeunesse nombreuse — cléricale, religieuse et laïque, — venue du dehors, accroîtra le contingent des élèves actuels. À ce développement universitaire, sont attachés, en partie, la conservation, le progrès, l'hégémonie de l'influence française dans la Capitale du Canada, et, par répercussion, dans le Canada tout entier. C'est là un enjeu auquel le patriotisme véritable ne saurait demeurer indifférent.

Georges SIMARD, o. m. i.,
doyen de la faculté de théologie.

Chronique universitaire

C'est au théâtre Capitol qu'eut lieu le quarante-neuvième débat public annuel des élèves de langue française. Le jury, composé de M. l'abbé Rodrigue Glaude et de MM. Philippe Dubois et Joachim Sauvé, avocats, accorda la palme aux défenseurs de la négative, c'est-à-dire à MM. Jean Bordeleau et Léandre Prévost, contre MM. Omer Chartrand et Jean-Jacques Bertrand. Le sujet de la discussion était le suivant: « La politique canadienne doit-elle favoriser l'immigration? » MM. Bordeleau et Chartrand gagnèrent les médailles offertes par l'Association canadienne-française d'Education d'Ontario aux deux meilleurs orateurs.

* * *

La trente-sixième réunion annuelle de la Société des Débats anglais se tint au théâtre Regent, pour discuter si « le gouvernement fédéral devrait assumer pleine et entière responsabilité des secours aux chômeurs ». L'honorable H. H. Stevens, chef du parti politique de la Restauration, le R. P. T. S. Sullivan et Me William Unger déclarèrent MM. Roger Cauley et Harold Morin, qui soutenaient la négative, vainqueurs de MM. James Courtright et Victor Côté. Des médailles données par le Conseil Bayswater des Chevaliers de Colomb furent décernées à MM. Courtright et Cauley.

* * *

Un débat bilingue, sur « l'abolition de l'article 98 de l'Acte de l'Amérique britannique du Nord », mit aux prises les Universités de Western Ontario et d'Ottawa.

* * *

Mlles Mabel Rainboth et Muriel Maloney, étudiantes du Collège Notre-Dame, rencontrèrent dans une joute oratoire deux déléguées de l'Université de Cincinnati, pour débattre la question d' « étatiser les services médicaux ».

* * *

Les Pères et les élèves déplorent la mort prématurée du R. P. Arthur Paquette, terrassé par une angine de poitrine. Le souvenir des circonstances si édifiantes de son décès offre une consolation à leur peine. On n'oubliera pas de sitôt la bonté et le dévouement du cher disparu, qui fut professeur pendant vingt ans et directeur de l'orchestre et de la fanfare de l'Université. Trois évêques et quelques centaines de prêtres, outre ses parents et nombreux amis, ont assisté à ses funérailles. R. I. P.

Le R. Frère Armand Lambert, scolastique de Lebrét (Saskatchewan) et ancien élève de l'Université, mourut presque soudainement aussi. R. I. P.

* * *

A une des récentes réunions de la Société thomiste de l'Université, le R. P. Julien Peghaire, C. S. Sp., professeur de philosophie au Collège Saint-Alexandre, traite avec subtilité des « degrés de la certitude ».

* * *

Dans une étude bien documentée, M. Lucien Brault, des Archives nationales, traite des « monuments d'Ottawa » devant les membres de la Société historique d'Ottawa.

* * *

Au concours dramatique régional de langue française, l'École de Déclamation de l'Université sortit victorieuse en représentant « l'Indienne », drame canadien composé et dirigé par Mme Larocque-Auger. A cette occasion, d'autres élèves de l'École interprétèrent « le mariage de Figaro », tandis que La Rampe joua « l'Intruse » de Maeterlinck.

La pièce de Mme Auger figura au concours final du gala dramatique national.

* * *

Le R. P. Gustave Sauvé vient de publier une autre brochure très utile sur le communisme, intitulée « Rome ou Moscou ».

* * *

C'est dans la rotonde de l'Université, sous la présidence du R. P. Gilles Marchand, provincial, que la croix de chevalier de l'ordre national de la Légion d'honneur de France fut officiellement remise à Son Excellence Mgr Arsène Turquetil, vicaire apostolique de la Baie d'Hudson, par Son Excellence M. Raymond Brugère, ministre de France au Canada. La France honorait ainsi un de ses fils, qui est à la fois missionnaire oblat, évêque intrépide et savant ethnologue.

* * *

La quatorzième Semaine de Missionologie se tiendra à Louvain (Belgique), au mois d'août. Le sujet, qui intéresse non seulement les missionnaires mais tous les spécialistes de l'ethnologie religieuse, sera « la sorcellerie ».

* * *

Lors de la solennité de saint Joseph, patron de l'Université, l'admirable chorale de Notre-Dame de l'Harmonie, composée des élèves du Juniorat du Sacré-Cœur et dirigée par le R. P. Emery Verville, fit le chant à la grand'messe, dans notre chapelle.

* * *

Les élèves des facultés canoniques tinrent de brillantes disputes scolastiques la veille des vacances de Pâques. Le R. F. L. Dupuis défendit contre le R. P. G. Villeneuve et le R. F. P.-H. Lafontaine les thèses suivantes: « Le droit objectif et non subjectif est l'objet spécifique de la vertu de justice », et « Le droit de propriété privée est un droit naturel secondaire ». Contre les objections des RR. FF. A. Gazé et A. Langevin, le R. F. A. Walker soutint que « les vertus morales sont connexes dans la justice, et les vertus surnaturelles sont connexes dans la charité ».

* * *

Les plans pour un séminaire universitaire sont terminés, et la construction commencera sous peu.

* * *

Quelques universitaires, sous la direction du R. P. T. S. Sullivan, étudiant aux facultés ecclésiastiques, ont formé un cercle d'études, C. S. S. C. (Catholic Social Study Conference), et rédigent un journal mensuel *The Social Forum*, destiné à répandre les principes de la sociologie catholique.

* * *

Le R. P. Henri Morisseau, directeur des services extérieurs, a compilé le magnifique album illustré de l'Université, paru récemment.

Le journal des étudiants « la Rotonde » continue de susciter l'intérêt chez ses lecteurs. Tout dernièrement, « l'Action Nationale » de Montréal avait à son endroit des paroles très bienveillantes.

* * *

La conférence préliminaire des délégués de la région d'Ottawa au congrès national de la jeunesse eut lieu dans la salle de l'École normale de l'Université; le R. P. Lorenzo Danis souhaite la bienvenue.

* * *

A l'assemblée annuelle de la Société des Conférences, on réélut en majeure partie l'exécutif précédent, en ajoutant à la liste des patrons d'honneur l'honorable juge E.-R. Angers, et à celle des directeurs MM. Francis Audet, F.-N. Garceau et Félix Desrochers.

Un programme de conférences extrêmement intéressantes a été préparé pour l'année scolaire 1936-1937, et sera publié au mois de septembre.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

A. LEMONNYER, O. P. — *Notre baptême d'après saint Paul*. Paris, Desclée et Cie, 1935. In-12, VI-60 pages.

En nos jours d'action catholique intense, ce livre répond à un besoin et devrait se trouver entre les mains de tous ceux qui veulent mieux comprendre leur devoir de baptisés. Le P. Lemonnyer nous met à l'école de saint Paul pour nous expliquer cette mystérieuse transformation opérée dans l'âme du néophyte. Le baptême est une identification au Christ Jésus. Ceci explique tout le mystère de notre vie spirituelle, et celui de notre rôle comme chrétien et catholique dans le monde. Vivre en Jésus ou plutôt le laisser vivre en nous, c'était la pensée de l'Apôtre. Idéal qu'il faut réaliser par toutes les puissances surnaturelles de notre âme. Idéal qu'il faut prêcher à ceux qui veulent mettre le Christ dans la société. Le livre du P. Lemonnyer nous aidera dans ce labour immense.

J.-E. C.

* * *

L. GARRIGUET. — *La Vierge Marie*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1933. In-8, 460 pages.

Comme ce livre n'est que la simple réimpression — sans nul changement, pas même dans la pagination — d'un ouvrage publié pour la première fois en 1916, il ne nous paraît pas nécessaire d'en faire ici l'analyse et la critique. On voudra bien se reporter aux comptes rendus des éditions antérieures, dont le grand nombre témoigne de l'utilité, de la valeur et de la popularité de l'ouvrage. Il ne faudrait pas non plus se montrer trop sévère pour l'auteur, et lui reprocher de n'être ni assez profond ni suffisamment original. Lui-même nous dit à quelle préoccupation il a cédé: à celle « de résumer la doctrine des maîtres sur la sainte Vierge et de la rendre accessible à tous; . . . avant tout (de) faire œuvre de vulgarisation théologique ». Il « a voulu seulement faire un travail d'exposition, d'une exposition simple, méthodique, claire, à la portée même de ceux qui sont peu familiarisés avec les choses de la théologie. Il a eu pour but unique d'instruire et d'édifier. » Sachant cela, l'on doit féliciter M. G. d'avoir atteint sa fin, tout en regrettant que cette huitième édition n'ait pas tenu compte des progrès et des développements de la mariologie, depuis près de vingt ans. La piété des lecteurs en eut certes bénéficié. Et pour le dire en passant, un papier moins détestable, plus attrayant, eut facilité la lecture, et la dévotion n'y eut point perdu.

J.-H. M.

* * *

F. LE TEXIER, S. M. M. — *Le Divin Rédempteur étudié à l'école de Marie*. Ottawa-Eastview, *Messenger de Marie*, 1935. In-12, VII-152 pages.

Pages d'une théologie solide, d'une piété profonde, d'un style alerte qui mettent en évidence le rôle de la Vierge dans l'œuvre de notre salut. A étudier davantage la corédemptrice, on comprend mieux le Rédempteur lui-même. C'est bien l'impression qui se dégage de la lecture attentive de ce volume. A l'appui des principales thèses esquissées à larges traits, on rencontre des citations exquises de Bossuet, du Père de Condren, du Cardinal de Bérulle, et, il va sans dire, du bienheureux Grignon de Montfort. La pensée de celui-ci, souvent soulignée par le P. Le Texier, rayonne véritablement sur toute la théologie mariale. On méditera avec fruit cet ouvrage. Il sera aussi grandement utile aux prédicateurs chargés de préparer triduum et neuvaines en l'honneur de la mère du Sauveur. S. D.

* * *

Chanoine H. J. RADERMACHER. — *Prudence et Réserve. Simples réflexions sur la Méthode Ogino-Knaus-Smulders relative à la continence périodique dans la vie conjugale*. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-12, 58 pages.

L'auteur admet, *positis ponendis*, la stricte moralité de la théorie Ogino-Knaus-Smulders. Il se range ainsi du côté de l'opinion communément soutenue. Il craint toutefois qu'elle ne fasse un tort immense à la sainteté du mariage et de plus, fondé sur des témoignages sérieux, doute de la valeur purement scientifique et médicale de cette méthode. En conséquence, met-il en garde ceux qui seraient portés à la propager sans discernement et à favoriser la généralisation de sa mise en pratique. S. D.

* * *

I. Dom GASPAR LEFEBVRE, O. S. B. — *La Religion d'Amour*. Abbaye de Saint-André, Apostolat liturgique, 1932. In-18 Jésus, 89 pages.

II. Saint JEAN EUDES. — *Exercice d'amour vers Jésus, suivi de Quarante flammes d'amour envers son Sacré-Cœur*. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1932. In-14, 39 pages.

I. Notre vie surnaturelle entière doit tendre à *glorifier* Dieu, principe et fin de notre bonheur. Or, « toutes choses, selon qu'elles sont faites *pour la gloire de Dieu*, appartiennent à la *religion*, non comme à la vertu qui les produit, mais comme à la vertu qui les commande » (S. Thomas, 2a 2æ, q. 85, a. 2). Nos actions ont leur source dans l'*amour éclairé* par la foi et soutenu par l'espérance. D'où notre vie entière doit tendre à « *aimer Dieu religieusement*, ou à *l'honorer dévotieusement par le zèle même de notre charité* » (p. 5). C'est en cela que consiste la *religion d'amour* dont parle l'auteur. Et comme moyens principaux de réaliser ce noble but, Dom Lefebvre suggère l'union à Jésus, fils de Dieu et *prêtre* de Dieu, puis la participation au mystère pascal du Christ par le *sacrifice de la messe*. Ainsi, nous assurerons notre *bonheur* en rendant au Père par Jésus et par son Eglise la *religion d'amour* qui le *glorifie*.

II. L'*Exercice d'amour* est un extrait, non des moins savoureux, du *Royaume de Jésus*, du même auteur. On y trouve trente-quatre actes d'amour, en l'honneur des

trente-quatre années de la vie de Jésus sur la terre. Les âmes pieuses goûteront profondément ces pages d'un apôtre pionnier de la dévotion au cœur de Jésus. Les *quarante flammes d'amour unies à l'exercice d'amour* forment un vade-mecum très utile aux âmes dévotes, pour le premier vendredi du mois et le mois du Sacré-Cœur.

J.-H. M.

* * *

Mère MARGUERITE D'ARBOUZE. — *Traité de l'Oraison mentale*. Nouvelle édition. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1934. In-8, XXX-70 pages.

Ce traité, destiné à une des filles spirituelles de l'auteur, s'adresse à toutes les âmes éprises de vie intérieure authentique. On y retrouve, exposée dans une langue limpide et savoureuse en ses formes archaïques, une doctrine parfaitement sûre et conforme aux principes des grands maîtres de la vie mystique. Le *Traité* est suivi d'extraits sur le même sujet et dans le même esprit, dus à la plume d'une contemporaine de l'auteur, Mère Le Sergent, et d'une autre célèbre moniale de Montmartre, Marie de Beauvilliers.

S. D.

* * *

MICHEL GESCHWIND, eudiste. — *Vivre du Christ*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1934. In-14, 91 pages.

Pages vibrantes et pittoresques destinées aux jeunes qui, ayant pris conscience de la vie du Christ en eux, veulent exploiter à fond ce mystérieux trésor, se laisser conduire sans réserve par cette influence douce et irrésistible à la fois. Nos groupements de jeunesse catholique ont tout avantage à s'en inspirer largement. A noter la présentation attrayante et suggestive du volume.

S. D.

* * *

I. RENÉ DUBOSQ, P. S. S. — *Les Etapes du Sacerdoce ou Présentation analytique du Cérémonial de l'Ordination*. 46e mille. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1933. In-16, XXXV-254 pages.

II. RENÉ DUBOSQ, P. S. S. — *La Cime du Sacerdoce ou Présentation analytique de la Consécration des Evêques*. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1935. In-16, XXV-212 pages.

I. Le manuel d'ordination de M. Dubosq, p. s. s., est connu. Il a cheminé sûrement et rapidement à travers les pays de langue française, où il s'est établi à demeure dans la plupart des séminaires. Cette faveur était méritée. C'est la cinquième édition de cet ouvrage, vrai modèle du genre. Les aspirants au sacerdoce y trouveront un aliment solide pour leur piété. L'auteur en effet accompagne le pontifical d'explications très précises sur la théologie, la liturgie, l'histoire des ordinations. De plus, les références bibliographiques fort nombreuses indiquent à celui qui veut approfondir le sens des formules sacrées une mine abondante et riche où il peut puiser à volonté. Chaque partie du cérémonial des ordinations est présentée dans ses divisions logiques que met en relief une impression typographique impeccable. Cette nouvelle édition sera sans doute accueillie avec la même popularité que les précédentes.

II. Suivant la même méthode que dans ses *Étapes*, M. Dubosq nous communique une analyse très poussée du rite de la consécration des évêques. L'avant-propos, le chapitre préliminaire, les notes et références, l'explication même des cérémonies font de ce petit volume une véritable somme des connaissances relatives à l'épiscopat. Les maîtres des cérémonies, en outre, trouveront en lui une aide des plus efficaces. S. D.

* * *

R. P. ARCHAMBAULT, S. J. — *Pour un Catholicisme conquérant. Allocutions et Discours*. Montréal, Ecole sociale populaire, 1933. In-12, 175 pages.

L'auteur de *Pour un Catholicisme conquérant* ne se présente plus. Son crédit chez nous s'accumule depuis des années. Dévouement inlassable à l'Eglise et à notre peuple, courage, habileté, c'est par quoi sa parole et sa plume et les œuvres qu'il pousse font sur un plan étendu un apostolat varié.

Nous n'avons pas besoin de recommander à nos lecteurs ce qu'il écrit. Cela s'impose. L'un de ses derniers livres que nous soulignons ici ajoute de nouvelles pages militantes et claires à celles, nombreuses déjà, signées par le R. P. Papin Archambault, pour la diffusion du sens social que prêche l'Évangile.

Il renferme des allocutions et des conférences baignées d'atmosphère catholique. Il touche à des problèmes saignants, religieux et nationaux, posés parmi nous depuis au delà de vingt ans. Vagues de pensées et d'actions: le journal catholique, le syndicalisme professionnel, l'équipement social d'une élite, le précepte du dimanche, l'œuvre nationale de la colonisation et la lutte contre le protestantisme envahissant. En d'autres chapitres l'auteur semble offrir des remèdes. Il s'agit de retraites fermées, de recrutement sacerdotal, de dévotion mariale et de la leçon de nos martyrs canadiens.

Avec entrain, optimisme et netteté de vues sur la gravité des faits, d'une main facile, souple, précise, suggestive et énergique, il aborde et fouille ses sujets comme un homme qui pense et qui agit, dont la parole prend une portée profonde et directe.

P.-H. B.

* * *

Mgr ARMAND OLICHON. — *Les Missions. Histoire de l'Expansion du Catholicisme dans le Monde*. Paris, Bloud et Gay, 1936. In-4, XVI-471 pages.

Vision synthétique et grandiose à la fois, telle est l'impression qui nous reste de la lecture de ce brillant ouvrage de Mgr Olichon. Bien documenté, abondamment illustré, il est une excellente contribution à cette bibliothèque de plus en plus fournie qui se forme de tous les livres écrits à la gloire de l'apostolat missionnaire de l'Eglise. N'attendons pas évidemment une chronique détaillée de l'histoire des missions. L'auteur procède plutôt par larges fresques. Il divise l'expansion missionnaire au cours des âges en six époques différentes. Ainsi nous voyons monter les premières générations d'apôtres à la suite des Douze à la conquête de l'empire romain, de la mort de Jésus à la fin du VI^e siècle. Du VII^e au XII^e siècle, nous assistons à la formation de l'Europe chrétienne. Puis ce sont les premières tentatives d'expansion hors d'Europe avec les missions franciscaines et dominicaines; cette période nous conduit jusqu'aux débuts du XIV^e siècle. Voici maintenant la découverte des nouveaux mondes qui amenèrent les missions coloniales du XVI^e siècle. Les XVII^e et XVIII^e siècles peuvent être à juste titre considérés comme l'ère des missions modernes. La sixième époque enfin est celle des missions contemporaines, XIX^e et XX^e siècles.

On ne pouvait sûrement dans une histoire des missions de cette envergure ne pas parler des missions canadiennes. Mgr Olichon n'y a pas manqué; il l'a fait en des termes enthousiastes. C'est au XVII^e siècle, à l'époque des missions coloniales, que le Canada fixe l'attention de l'Europe et surtout de la France. Jacques Cartier, en 1534, ouvrait un pays immense aux espérances non moins grandes de son pays. Surtout il préparait les voies à une magnifique épopée missionnaire. L'auteur nous montre les efforts conjoints des envoyés de la métropole et des ministres de l'Évangile pour civiliser et christianiser le Canada; il souligne avec raison le conflit entre les deux conceptions de la politique coloniale: celle qui est purement commerciale ou utilitaire et celle qui est profondément religieuse. Quelques pages sont consacrées aux premiers missionnaires canadiens, les Franciscains ou mieux les Récollets, puis les Jésuites. On conçoit alors qu'il fallait s'étendre spécialement sur le martyr des Jésuites Brébeuf, Lallemand, Jogues et leurs compagnons. Nous n'avons pas trouvé cependant une mention suffisante de l'apostolat missionnaire féminin de cette époque, où brille au premier plan la figure merveilleuse de Marie de l'Incarnation, la Thérèse du nouveau monde. Un simple paragraphe à la page 307 sur les missions américaines et canadiennes à l'époque moderne, où il y aurait certainement à préciser divers points des énoncés. Tout un chapitre, de la page 391 à la page 398, est consacré aux missions canadiennes des XIX^e et XX^e siècles. C'est une revue très rapide et assez complète des activités missionnaires au milieu des tribus indiennes ou esquimaudes de l'Ouest et du Nord canadiens. Nous regrettons que les explications de plusieurs clichés de cette section soient incorrectes et parfois erronées. Ainsi, il ne faudrait pas exagérer la portée des mots placés sous la première photographie de la page 394: *Les Iglous de neige qui sont la demeure des missionnaires* . . . Nous doutons fort que l'indication de la page 395: *L'Église la plus éloignée du monde dans le Grand Nord canadien*, soit exacte; il nous semble que c'est la reproduction d'une mission de l'Alaska. A la page 396, il ne faut pas écrire: *Les Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée en Alaska*, mais . . . *au Mackenzie*. Nous reconnaissons en effet sur ce cliché Mgr G. Breynat, O. M. I., vicaire apostolique du Mackenzie, au milieu de quelques-uns de ses missionnaires. Erreur aussi à la page 397: *Mgr Grouard en déplacement*, puisque c'est là la photographie du vénéré Mgr Ovide Charlebois, O. M. I., vicaire apostolique du Keewatin, décédé il y a quelques années, lui aussi un des héros du Grand Nord dont nous aurions aimé à lire le nom avec ceux énumérés à la page 393.

A propos de clichés, nous signalons quelques corrections à faire ailleurs, toujours au point de vue des missions canadiennes. Ainsi à la page 225, au lieu de *Hochelaga en Nouvelle-France, c'est-à-dire Québec*, il faut mettre: *c'est-à-dire Montréal*. Page 226, *Samuel de Champlain à qui la France dut le Canada*: cette réflexion serait mieux placée sous une gravure de Jacques Cartier. Autre détail à la page 239, *Mialand* pour *Midland*.

Il nous paraît également y avoir certaines confusions dans quelques statistiques.

En dépit de ces imperfections que nous notons presque en nous excusant, l'ouvrage de Mgr Olichon est un fort beau livre, très intéressant, très édifiant et très évocateur. Et nous souhaitons que se multiplient les productions de ce genre. J.-E. C.

* * *

Dom CHARLES POULET. — *Histoire du Christianisme. Antiquité*. Paris, Gabriel Beauchesne, Editeur, 1933, 1934. In-4, fascicules V et VI, pages 641-954.

Notre *Revue* a déjà présenté à ses lecteurs (octobre-décembre 1933, p. 544-545) les quatre premiers fascicules de l'ouvrage de longue haleine que Dom Poulet entreprenait, son *Histoire du Christianisme*.

Les qualités remarquables que tous les critiques se plaisaient alors à signaler dans ces pages, nous les retrouvons dans les fascicules cinquième et sixième: documentation abondante puisée aux sources, probité scientifique, style vivant et facile.

L'A. destine son travail au lecteur patient, curieux, qui se trouve vite captivé par un récit où les détails intéressent, sans fatiguer.

Ces deux fascicules comprennent les six derniers livres de la première partie de *Histoire du Christianisme: l'Antiquité*. Ils exposent surtout l'activité missionnaire de l'Eglise aux VI^e et VII^e siècles.

Il faudrait signaler à nos lecteurs le contenu de chacun, car dans ce travail, vraiment, rien n'est laissé au hasard, tout est soigné. Au chapitre II du livre XV, nous trouvons un exposé complet des origines de l'Islam.

Le livre XVI est tout entier consacré à l'Eglise franque. Dom Poulet s'attache à montrer le rôle social qu'exerça l'épiscopat dans cette société mérovingienne encore à moitié païenne, où les contrastes abondent, pour la pacifier, souvent la régénérer et la civiliser toujours.

L'évangélisation septentrionale aux VI^e et VII^e siècles fait l'objet du livre suivant. Avec l'abbé G. Coolen, aumônier du Lycée de Saint-Omer, comme guide, on suit d'abord pas à pas les conquêtes de la foi en Angleterre avec saint Augustin et Théodore de Tarse, et son épanouissement dans une production littéraire remarquable. L'activité missionnaire de l'Eglise en Belgique et en Germanie est racontée par Dom Poulet au chapitre VII de ce même livre.

Les trois derniers livres étudient des questions qu'intéressait toute l'antiquité: la primauté romaine, la liturgie et l'art chrétien. Au livre XVIII on voit comment l'autorité apostolique du Siège de Rome au milieu de querelles, de litiges est reconnue par l'Eglise d'Occident et comment celle d'Orient s'achemine depuis trois siècles au moins vers le schisme. C'est durant cette période encore que l'on rencontre la figure de saint Grégoire le Grand. Gardien de la tradition et défenseur des droits pontificaux, il fit de son règne l'un des plus glorieux pour la primauté romaine.

Dom Pierre de Puniet, au livre XIV, traite de la liturgie antique, en deux chapitres très documentés.

On ne pouvait clore plus magnifiquement cette première période de l'histoire de l'Eglise que par le livre XX sur l'art chrétien. M. le chanoine Maurice David, le distingué professeur à la faculté de théologie de Lille, expose avec maîtrise les influences artistiques qui travaillèrent l'Eglise antique. Grâce à une illustration abondante et riche on peut suivre la naissance d'un art chrétien, composite, son triomphe à Rome après l'ère des persécutions, sa splendeur à Byzance qui se reflète à Rome, à Ravenne, mais qui ne tarde pas à décroître sous la poussée barbare.

Un index alphabétique et analytique de vingt pages termine ce volume et nous donne une idée de la route immense parcourue au cours de ces mille pages d'*Histoire du Christianisme*.

J.-C. L.

* * *

FRANCESCO ZANETTI. — *Tutti i Papi attraverso le Curiosità e gli Aneddoti*. Torino, R. Berruti e C., 1933. In-8, 764 pagine.

On a cherché, et on y a réussi, à faire revivre par des traits rapides la figure de tous les pontifes qui se sont succédé sur le siège de Pierre. Chaque pape est replacé dans son milieu, dans son époque; il y est décrit avec l'esprit qui l'a caractérisé, celui sous lequel l'a fixé la postérité ou ses contemporains. On a puisé ce récit aux meilleures sources, et il va sans dire que les biographies les mieux faites sont celles qui peuvent être appuyées de documents certains et qui ne reposent pas seulement sur des traditions plus ou moins vérifiées. On trouvera en appendice la liste chronologique des papes, la prophétie de Malachie, des notes sur les antipapes, sur les hérésies, sur les principaux conciles et sur la fable de la papesse Jeanne.

J.-E. C.

* * *

EMIL RITTER. — *Katholisch-konservative Erbgut (Patrimoine catholique conservateur)*. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1934. In-12, 413 pages.

L'Allemagne catholique du dix-neuvième siècle, tout comme les autres pays d'Europe dans le même laps de temps, a eu ses champions et ses protagonistes intrépides. On les retrouve dans les divers rangs de la société, dans le laïcat aussi bien que dans le monde ecclésiastique. Ils furent nombreux; tous, hommes de grand talent, quelques-uns marqués du génie. Ils mirent au service de l'Eglise de Rome les ressources de leur tempérament de chefs, leur science et leur érudition, leur plume de publicistes, leur parole d'orateur politique ou sacré. Et avec quel succès! Immense et profonde a été leur influence doctrinale; et qu'ils soient moins connus de nous ou même ignorés n'enlève rien à leur mérite, encore moins à leur apostolat qui fut véritable et fécond.

Le volume de M. Ritter est une anthologie. Parmi les représentants du conservatisme catholique du XIXe siècle, en Allemagne, il a choisi douze écrivains des plus réputés, et de leurs œuvres il a extrait les meilleures pages, les plus substantielles, celles qui nous livrent leurs théories politico-sociales. Ce qui constitue un arsenal de documents et d'idées de première valeur. Aujourd'hui que, dans l'univers, le catholicisme est attaqué de tous les côtés à la fois, et que sont menacées les bases de la société chrétienne, il sera bon et d'une élémentaire prudence de se munir des armes de combat les plus propres à détruire le plus sûrement l'adversaire. Dans ces pages si pleines, les catholiques de tous pays, ceux d'Allemagne en particulier — qui traversent présentement des heures sombres et angoissantes, — trouveront les armes défensives et offensives aptes à les mener à la victoire.

Ces douze apôtres du conservatisme catholique allemand sont, d'après l'ordre de l'auteur:

Friedrich Schlegel (1772-1829), fondateur de l'école romantique, poète, critique.

Adam Müller (1779-1829), converti au catholicisme en 1805, et dont l'œuvre d'envergure est *Elementa der Staatskunst* (Eléments de la Science politique); il prônait la nécessité d'une base théologique de la science politique et de l'économie politique.

Franz von Baader (1765-1841), romantique, philosophe.

Joseph von Görres (1776-1848), érudit et savant, politique et sociologue; grand défenseur du catholicisme et de l'unité allemande. Toute sa vie, il lutta contre la domination étrangère. Type du chrétien et du patriote.

Franz Josef Ritter von Buss (1803-1878), jurisconsulte et politique; membre du parlement; auteur de plusieurs ouvrages importants, dont *Geschichte der Staatswissenschaften* (Histoire des Sciences politiques).

Adolf Kolping (1813-1865), prêtre en 1845, fondateur des *Gesellenvereine* (Œuvre des Cercles ouvriers).

Joseph Maria von Radowitz (1797-1853).

Joseph Edmund Jorg (1819-1901); avec Mgr Ketteler et Görres, il est parmi les plus remarquables publicistes allemands du dernier siècle. Ses œuvres principales sont: *Histoire des Partis politico-sociaux en Allemagne*, *Histoire de la Politique sociale*.

Friedrich Pilgram (1819-1890).

Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), évêque de Mayence. Il fut le pionnier de la politique sociale catholique. En 1871, il devient membre du Reichstag; lutte contre le *Kulturkampf*; se constitue défenseur du pouvoir temporel du pape.

Karl Emil Freiherr von Vogelsang (1818-1890), converti par Mgr Ketteler, se fait le père spirituel du mouvement social chrétien en Autriche.

Franz Hitze (1851-1921), prêtre; député au Reichstag; son ouvrage le plus notable est *Kapital und Arbeit* (Le Capital et le Travail).

J.-H. M.

* * *

REGINA MAGER. — *Christlicher Helden und ihre grössten Taten*. (Héros chrétiens et leurs plus belles actions.) Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie. In-12, 124 et 140 pages.

Personne ne conteste la valeur éducative de l'exemple. Les jeunes imitent volontiers et facilement les modèles qu'on met devant leurs yeux, pourvu que l'on sache trier pour ainsi dire les actions les plus propres à exciter l'enthousiasme et à mouvoir la volonté. R. M. offre donc à la jeunesse des pages écrites pour elle, dans un style bien adapté. Ces pages racontent les plus beaux gestes d'une soixantaine de héros chrétiens, des saints canonisés, pour la plupart. Rien de mieux pour entraîner les âmes avides d'apostolat et rêvant d'idéal.

J.-H. M.

* * *

Sac. Prof. PIETRO SFAIR. — *Damasco nei suoi piu insigni monumenti*. Roma, Libreria F. Lestini, 1935. In-12, 110 pagine.

Damas occupe un site enchanteur sur une haute et vaste plaine, ouverte à l'est vers le désert. C'est une véritable oasis fécondée par les eaux du Barada, et, selon les poètes, « l'œil de tout le Levant et la perle du désert ». « Il n'y a qu'un paradis pour l'homme, disait Mahomet; je ne veux pas choisir le mien sur la terre en demeurant à Damas. »

Cette ville dont les origines touchent à la plus haute antiquité, l'abbé Sfair nous en rappelle l'histoire d'une façon indirecte en décrivant ses monuments. Il passe vite sur les souvenirs chers à tout pèlerin de Palestine et de Syrie, sur ces détails topographiques qui évoquent la conversion de saint Paul, son baptême et sa guérison par le disciple Ananie dans la maison de Jude sur le « vicus Rectus », et enfin son audacieuse évation trois ans plus tard.

Le monument le plus saillant de Damas, et que l'auteur étudie avec érudition, est la mosquée des Ommiades, à l'origine un temple païen, puis une basilique byzantine jusqu'au septième siècle. L'histoire de cette mosquée est l'histoire de Damas.

On raconte qu'en 635, lors de la conquête musulmane, il fut convenu que la partie occidentale de la basilique chrétienne resterait aux chrétiens, tandis que la partie orientale serait livrée au culte mahométan. L'authenticité de ce fait, admise par la tradition, fut contestée par des auteurs contemporains, entre autres par le prince Caetani. M. Sfair réfute cette thèse nouvelle; voilà, pensons-nous, la partie qui donne le plus de valeur à son ouvrage et que les orientalistes trouveront la plus intéressante.

Une dernière section décrit les principaux palais et musées de Damas.

F.-X. M.

* * *

Abbé JACQUES LECLERCQ. — *Albert, Roi des Belges*. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1934. In-8, 233 pages.

Qui de nous ne garde le souvenir de cette haute figure blonde, incarnation de loyauté, de courage héroïque, que nous ont si souvent montrée les illustrations de guerre? En ouvrant le livre de M. l'abbé Leclercq, vous retrouverez le grand roi, non plus seulement sous le dolman du chef d'armée, mais aussi dans toute la simplicité d'une vie bourgeoise. C'est Albert qui se mêle si activement à la vie de son peuple, qu'il rallie à lui les sympathies des plus farouches adversaires de son prédécesseur, les socialistes et les flamingants. Comme il nous en avertit bien, M. l'abbé Leclercq n'a pas eu le désir de faire œuvre d'historien. Il a seulement voulu donner une légitime satisfaction à ceux qui souhaitaient connaître l'intimité et toutes les activités d'un homme qu'ils aimaient. Pour tout dire, c'est un reportage hâtif, mais intéressant par son objet et la chaude sympathie qui l'inspire.

L. T.

* * *

I. GASTON MARCHOU. — *La reine Astrid*. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, 95 pages.

II. JEANNE CAPPE. — *Astrid, la Reine au sourire*. Paris, Tournai, Librairie Casterman, 1935. In-12, 167 pages.

I. A la nouvelle du tragique accident un vieux « typo » prononça: « Ce sont toujours ceux-là qui partent » (p. 86). Expressif résumé de l'unanime sympathie qui a éclaté de partout devant la tombe de la jeune reine des Belges. Véritable raison aussi des plus universels regrets. Astrid, âme tout en richesse, en profondeur et en sincérité, devenait auprès des humains généreuse sans limites et simple jusqu'à déconcerter. Elle était trop grande reine pour être grande dame (p. 66). Dieu accomplit tôt certains départs quand il veut donner au monde « de grandes et de terribles leçons ».

II. — « Qu'est-ce qu'une Reine? demanda le petit paysan.

— « Une Reine, répondit-elle, c'est une maman qui ne s'inquiète pas seulement de ses enfants, mais qui songe aux petits enfants des autres. »

Remercions J. C. d'avoir donné aux petits, dans un langage à eux approprié, la vie merveilleuse de la reine au sourire. Enfant, elle eût sans doute goûté fort un livre si touchant et si artistiquement présenté.

S. D.

* * *

Ce qui se passe en Allemagne. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1935. In-12, 215 pages.

Depuis la date de l'imprimatur — le 5 février 1935 — de ce volume, publié par la Maison de la Bonne Presse, de Paris, sous le couvert de l'anonymat, le national-socialisme allemand a poursuivi l'exécution de son programme et les derniers événements prouvent avec évidence qu'il est devenu une menace imminente pour la paix européenne et même mondiale. La presse quotidienne, malheureusement, ne renseigne pas ses lecteurs sur la vie intérieure de l'Allemagne. Rien en cela d'étonnant, d'ailleurs, quand on songe au régime de contrainte et de censure qui encercle le peuple d'outre-Rhin. Il faut lire *Ce qui se passe en Allemagne*. On y trouvera des détails, très amples et puisés à bonne source, sur l'origine et le développement du nazisme, son esprit, sa puissance, ses moyens de propagande, ses dirigeants, ainsi que sur les conditions politiques, sociales, économiques, religieuses et militaires, créées par les nouveaux chefs allemands. La lecture de ce volume nous laisse rêveurs: le drame qui se joue actuellement au centre de l'Europe aura-t-il le dénouement du drame russe? C'est à craindre, car « entre le mouvement allemand et le mouvement russe, la parenté se révèle chaque jour davantage à des traits multiples ».

F.-X. M.

* * *

CHARLES DE LA RONCIÈRE. — *Au Fil du Mississipi avec le P. Marquette.* Paris, Bloud et Gay, 1935. In-12, 192 pages.

La présentation du livre annonce déjà quelque chose d'inédit. Sur une couverture artistique et moderne, deux anciens dessins sont imprimés: l'un montre le sauvage et ses canots, l'autre, la grande rivière Mississipi.

L'ouvrage semble préparer les fêtes du troisième centenaire de la naissance du Père Marquette (1637-1937). C'est la première fois qu'on écrit la vie du missionnaire des Illinois d'une façon aussi intéressante. Depuis longtemps on souhaitait un tel récit, et si l'auteur ne touche pas au fond de l'âme du grand évangéliste, il a si bien décrit son apostolat au milieu des sauvages que c'est un réel plaisir de l'y suivre.

Au Fil du Mississipi ne commence vraiment qu'au chapitre XX. Tout ce qui précède — vocation, piété, appel des missionnaires, aperçus de la vie des Jésuites, de celle des sauvages — n'est que la préparation à la première mission de la Pointe du Saint-Esprit et au grand voyage sur le Meschacébé. L'auteur aurait pu être plus concis, condenser, bien que chaque page suscite l'intérêt. La vie spirituelle du Père Marquette, l'âme de son apostolat, n'est pas assez amplement décrite et le livre aurait gagné si quelques légendes, recueillies par des historiens soucieux du merveilleux, eussent été supprimées.

De plus, M. de La Roncière semble blâmer le choix que fit Frontenac de Louis Jolliet pour l'exploration du Mississipi, et il donne en outre la gloire entière de la découverte au Père Marquette. Tout en laissant à l'éminent Jésuite l'honneur, et il est grand, d'avoir parcouru le fleuve, il est juste, à l'exemple des historiens, de ne jamais le séparer de Louis Jolliet, qui avait la mission d'explorer, et certes, il en était capable et était doué pour la mener à bien.

Le volume est formé d'une série de petits chapitres, bien construits, si habilement composés que l'un a répercussion sur l'autre, de sorte qu'on n'en peut passer un seul sans perdre le fil de la narration. Sous des titres qui paraissent parfois mal choisis, on ne perd jamais le souvenir du Père Marquette. Tout converge vers lui, tout revient à lui, même quand l'écrivain s'écarte du sujet pour décrire la nature du pays, la vie à Québec, ou les mœurs des sauvages.

En résumé, c'est un beau et bon livre, écrit dans un style alerte et saisissant, plein de captivants récits dont les plus beaux sont ceux où l'auteur cherche à faire connaître le héros, comme « ambassadeur du Maître de la vie ». Les derniers chapitres surtout sont édifiants et méritent de figurer parmi les plus belles pages qu'ait écrites M. de La Roncière.

E. B.

* * *

P. DE M. — *L'Œuvre véridique de Louis Riel. 1869-1870, 1885.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1934. In-12, 190 pages.

Le présent travail est une compilation des principaux ouvrages sur le malheureux chef métis et sur ce qu'on appelle « la Rébellion de 1885 ». Le sujet, indiqué par le titre lui-même, est traité avec limpidité, sérénité et une évidente sympathie. Il nous aurait été agréable cependant de trouver au cours de ces pages les références exactes aux sources où l'auteur a puisé les renseignements qui appuient ses jugements. Livre utile, d'une lecture facile et agréable.

J.-E. C.

* * *

EUGÈNE ACHARD. — *Les Northmans en Amérique. I. Les Vikings des Grandes Etapes.* Montréal, Les Editions du Zodiaque, 1935. In-12, 267 pages.

Leif Ericson est-il venu en Amérique? A-t-il fondé, avec ses aventureux compagnons, les Northmans, des colonies prospères dans ce qui est aujourd'hui la Nouvelle-Ecosse, le Nouveau-Brunswick, le Maine, le Rhode-Island, la Gaspésie, et cela cinq siècles avant le navigateur Malouin, Cartier? M. Achard le croit et nous présente sous une forme romancée le récit de ces voyages et de ces découvertes. Il nous fait même remonter dans des chapitres préliminaires jusqu'à l'histoire naissante de ces peuples nordiques. Ce livre, le premier d'une série qui en comptera quatre, est une œuvre érudite et le fruit de longues années d'étude. Il mérite qu'on s'y arrête.

J.-E. C.

* * *

BENOÎT BROUILLETTE. — *La Chasse des Animaux à Fourrure au Canada.* Paris, Librairie Gallimard, 1934. In-8, XVI-205 pages.

M. Pierre Deffontaines, qui a préfacé le livre, annonce qu'il présente au public une collection nouvelle sur la *Géographie humaine*; qu'il a choisi, pour ouvrir la série, la chasse, et que le territoire de la première étude sera le Canada.

Ce travail fut confié à M. Benoît Brouillette. Elève de MM. Jean Brunhes et Albert Demangeon, boursier du gouvernement de la province de Québec, l'auteur avait toutes les qualités pour traiter en maître la question de la chasse des animaux à fourrure au Canada.

Son volume, bien divisé en sept chapitres, abonde en photographies, en cartes et en graphiques. Une bibliographie se présente après chaque chapitre, chose plutôt rare dans des livres de ce genre. Le tout est accompagné d'un glossaire et d'un index alphabétique. Bref, un ouvrage bien ordonné.

Les principaux animaux à fourrure, ceux qui ont fait la fortune des chasseurs d'antan et qui attirent encore ceux d'aujourd'hui, sont fidèlement décrits, ainsi que leurs habitats, leurs mœurs et la façon de les capturer. Quelques blâmes au cours des chapitres sur les exterminations des animaux, voulues ou non contrôlées, des conseils pleins d'à-propos au sujet de la conservation de certaines espèces, puis, des remarques bien tournées sur tout ce qui touche la chasse engagent le « coureur de bois » actuel à prendre soin du pays de chasse par excellence, le Canada.

On aime à suivre les « routes des chasseurs », à participer à leur vie et à leurs expéditions; on déplore avec l'auteur les massacres des plus beaux spécimens et avec lui encore on apprécie les heureuses initiatives nationales et privées pour la protection du gibier.

Beau et bon livre, savant et instructif, que tous les Nemrods liront avec plaisir, tout en s'instruisant sur la chasse du passé et de l'avenir. E. B.

* * *

HERMAS BASTIEN. — *La Défense de l'Intelligence*. Montréal, Editions Albert Lévesque, 1932. In-12, 215 pages.

L'auteur est déjà connu du public canadien par ses belles qualités d'écrivain et de penseur. *Les Energies rédemptrices* et les *Itinéraires philosophiques* abondent en pages pleines d'idées et dont on a dit beaucoup de bien. A ne s'en tenir qu'au seul titre du présent ouvrage, l'on pourrait facilement se tromper sur le contenu. On serait incliné à croire, par exemple, qu'on va pénétrer dans le domaine critériologique de la philosophie et assister vraiment à la défense de l'intelligence humaine contre les idéalistes de tout acabit. Ce n'est pas entièrement cela. Néanmoins, le titre reste objectif et il garde sa signification.

Comme on le sait, M. B. est un penseur de la meilleure note. Il est de cette génération d'écrivains qui déplorent nos « insuffisances intellectuelles », et qui n'ont rien tant à cœur que de voir les nôtres se lancer énergiquement à la conquête des cimes. Il nous livre, ici même, ses propres réflexions sur un sujet qui, à travers les âges, a toujours préoccupé les esprits les plus sérieux, désireux avant tout de fournir à leur pays des têtes bien faites, des intelligences en progrès. C'est donc d'éducation et d'instruction qu'il entretient ses lecteurs.

Toute la première étude — qui comprend près de la moitié du volume — est à lire. Rationalisons notre enseignement, et à tous les degrés: c'est le mot d'ordre sauveur. Successivement, l'on voit passer les écoles primaires, rurales et urbaine, les institutions d'enseignement secondaire, nos universités françaises. Les déficiences comme les exagérations déformatrices sont signalées. Des conseils empreints de sagesse et que suggère la plus saine pédagogie invitent à une évolution progressive, à la montée vers les sommets. L'université, c'est « le couronnement nécessaire de tout système éducationnel. Elle est un témoignage. . . Seule l'université manifeste le degré de culture et défend contre la déchéance au rang des peuples inférieurs. A l'inquiétude d'une civilisation, elle répond par l'invite à la supériorité » (p. 77).

Avec l'auteur, nous admettons que la carence du goût de la lecture est malheureusement trop significative, et qu'elle est l'indice du chômage intellectuel chez les nôtres. Apprenons à lire aux enfants de chez nous; ne négligeons rien pour faire naître en eux cet appétit, ce goût de la lecture. M. B. a des pages non moins intéressantes sur l'éducation en Grèce, sur l'éducation du sentiment esthétique, sur le foyer et l'art, la vocation d'écrivain chrétien, la philosophie américaine, la phonétique française, la propagande historique. Celle-ci peut se faire par le moyen des prix et des concours. Il ne faudrait pas non plus oublier que notre peuple est *missionnaire*, et qu'à ce point de vue il possède déjà, en dépit de sa jeunesse, une histoire incomparable que rien ne nous oblige à garder pour nous seuls et à ne pas révéler au monde.

Comme à toutes les œuvres de Hermas Bastien, nous souhaitons à celle-ci le succès. D'ailleurs, *la Défense de l'Intelligence* ne vient pas de sortir des ateliers. Elle a conquis plus d'un lecteur aux idées de celui qui récemment, dans un nouveau livre, a posé les *Conditions de notre Destin national*.
J.-H. M.

* * *

MAURICE VLOBERG. — *La Vierge et l'Enfant dans l'Art français*. Deuxième édition, revue et augmentée d'un index. Grenoble, B. Arthaud, 1934. In-8, 170 et 140 pages.

« Je ne vous demande pas, ami, pour goûter ce livre, la foi au caractère surnaturel et divin de Celle qui nous présentera son Enfant. Et je ne vous demande point, frère chrétien, la piété. Préalables. Si ce livre ne vous apportait qu'une espérance, notre joie serait assez grande.

« Je ne souhaite de vous qu'une curiosité, qu'un goût de la beauté. Est-ce trop?... Voulez-vous tenter cette aventure, cette découverte d'une splendeur, lointaine — n'est-ce point déjà un signe? — lointaine, et, il se pourrait, si proche?

« *La Vierge et l'Enfant dans l'Art français*: ce livre vous dira l'un des plus fervents efforts que le génie de notre race a tentés. »

Elles ne sont rien de moins qu'invitantes ces lignes par lesquelles le R. P. Donœur ouvre son introduction-préface à l'œuvre de M. Vloberg. Qu'on veuille bien parcourir ces deux magnifiques volumes dont la mère de Dieu fait le sujet, et où éclate le génie chrétien de la France, et l'on aura passé de délicieux moments. Que de choses, en effet, dans ces pages, pour l'esprit, la dévotion et le sentiment esthétique. Puis, l'on aura appris quelle place souveraine Notre-Dame a tenu depuis toujours et tient encore dans l'art français. Et l'on s'étonnera peut-être moins des prédilections marquées de la reine des cieux pour la nation fille aînée de l'Eglise. . .

Il n'est nullement question, ici, des sanctuaires élevés par l'architecture religieuse à la gloire de Marie. M. Vloberg a un tout autre dessein. Mais, c'est dans les cathédrales et les basiliques, dans les églises et les chapelles de tout genre et de tout style, qu'il a plus particulièrement puisé son inspiration. C'est là qu'il est allé chercher tant de modèles que nous admirons dans son œuvre. Ces Vierges qu'un ciseau de génie a sculptées dans les voussures et aux tympanes des somptueux portails de nos temples gothiques, sur les chapiteaux et les rétables; Vierges des verrières et des bas-reliefs; Vierges peintes aussi, non moins admirables, dues au pinceau d'artistes immortels. . . Pour compléter une illustration déjà abondante et très riche, M. V. a voulu exploiter cet autre trésor des miniatures de toutes sortes, des ivoires, des émaux, des gravures, des

enluminures de missels ou de livres d'heures, etc. Et toutes ces madones, ces Vierges à l'enfant, on a su les grouper fort heureusement. On nous montre tout d'abord la *Vierge mère à la crèche*, dont le chef-d'œuvre du genre semble bien être cette Nativité de l'ancien jubé de la cathédrale de Chartres (II, p. 115).

Puis, c'est la *Vierge nourricière*. L'on soupçonne la délicatesse et la difficulté du sujet pour nos artistes français uniquement guidés par leur esprit de foi. Nulle trivialité, nulle banalité, rien en un mot qui eût pu porter atteinte à la dignité et à la noblesse de la mère de Dieu.

La Vierge mère en majesté divine et royale: tel est le troisième groupe. C'est la Vierge assise sur la *sedes*, couronne royale en tête; sur ses genoux, son fils Jésus, portant, lui aussi, couronne ou nimbe, une sphère dans la main, ou bénissant. Ce type de Vierge de majesté procède à n'en pas douter de la conception théologique byzantine. On connaît ce style aux poses hiératiques et compassées. Il n'empêche qu'une telle façon de concevoir la mère de Dieu n'en est pas moins une affirmation véritable du dogme chrétien. Marie est souveraine, elle est reine; n'est-elle pas aussi le trône de la Sagesse, la triomphatrice du serpent? . . .

Que dire maintenant de ce chapitre IV, qui nous parle des *tendresses de Marie* pour son enfant divin? Et de cet autre qui nous révèle de nouvelles manifestations de l'amour maternel: *les jeux et les soins* de la Vierge mère. Marie apprenant à Jésus à faire ses premiers pas, à lire, à compter, veillant sur son sommeil, s'associant à ses jeux, etc.

Les artistes chrétiens n'ont pas oublié que Marie a été la mère des douleurs, et que son cher fils fut pour elle bien souvent l'occasion providentielle de larmes brûlantes. Aussi bien, sculpteurs et peintres la représentent-ils, aux jours de la présentation au temple et de la fuite en Egypte, l'âme angoissée et une profonde tristesse sur la figure; ils ont pensé même à reproduire sur la toile ou dans la pierre des églises ce qu'ils appellent les *pressentiments de la mère*: originales compositions où l'art français « a conçu le sujet de souffrance sous la forme allégorique, morale, psychologique; il fait pressentir plutôt qu'il ne fait voir à Marie l'étape prochaine, et surtout celle, lointaine et sanglante, de son long calvaire » (II, p. 64).

Le sourire de la Vierge mère vient vite cependant corriger la note de mélancolie et de tristesse. Voyez ce sourire de la *Vierge dorée*, au portail sud de la cathédrale d'Amiens. C'est le plus bel exemple de tous ces sourires si tendres et si suaves de Notre-Dame à son doux fils, qui les lui rend bien . . . Sourires encore pour tous les fils d'adoption que nous sommes.

Et c'est enfin, dans un dernier chapitre, les *figures symboliques de la Vierge mère*: la Vierge à la licorne, aux lis et aux roses, au buisson ardent, la Vierge de l'Apocalypse, etc.

La galerie est achevée.

Le R. P. Donœur affirme du livre de M. V. qu'il se proposait de témoigner de la Vierge Marie — et il y a réussi, — mais qu'en même temps ce livre se trouve à témoigner de l'âme et du génie de la France. Après avoir lu l'ouvrage et nous être arrêté à la riche illustration qui lui donne tant de prix, nous faisons nôtres ces paroles; et il nous semble qu'on aurait tout à gagner à se mettre en contact avec ces trésors artistiques, fruits de la piété mariale des siècles de foi intense; rien à perdre non plus à connaître cet aspect du visage moral et religieux de la France. J.-H. M.

* * *

JEANNE DANEMARIE. — *La Possédée de Vauverdane*. Paris, Librairie Plon, 1935. In-12, 252 pages.

— Hystériques ou possédées ces vingt femmes de Vauverdane aux allures extraordinaires et fantastiques?

— Voyons, le doute peut-il seulement traverser l'esprit d'un homme éclairé, après les savantes découvertes du célèbre Charcot?

C'est la ferme position du docteur Claude, consulté en secret par l'anticlérical maire du village éprouvé, au soir du 6 novembre 1862.

Et notre médecin se met à l'œuvre: tous ces cas l'intéressent; d'une façon spéciale pourtant celui de la jeune Anne-Louise. La science a raison de plusieurs d'entre eux; seul l'exorcisme peut guérir certains autres: Anne-Louise est du nombre. Le docteur Claude en ressent un dépit facile à comprendre: ses convictions doivent forcément se nuancer, et puis, il aurait tant aimé guérir lui-même sa malade préférée! Mais quels sentiments autrement pénibles lorsqu'il la voit dépérir et enfin quitter cette vie.

L'auteur donne en appendice un résumé de Saudreau (*L'Etat Mystique*) sur la possession. S. D.

* * *

LÉOPOLD HOULÉ. — *Le presbytère en fleurs*. Comédie en deux actes et un prologue. Imprimerie des Sourds-Muets, Montréal, 1933. In-12, 155 pages.

Oui, vraiment, *le presbytère* de Saint-Alme était *en fleurs* ce jour-là! Il y avait de quoi! Le bon curé avait remporté ce qu'il considérait comme une grande victoire. Par un stratagème à sa façon, il avait réussi à persuader son vieil ami de collège, le docteur Plançon, à ne plus s'opposer, par un égoïsme condamnable, au mariage de sa fille Gaby. Entre temps, Claudette, l'organiste, et Jean-Marie, le souffleur d'orgue, étaient venus au presbytère, et timidement avaient demandé à monsieur le curé, heureux dans son étonnement, de publier les bans de leur prochain mariage. Mais la surprise des surprises pour le vénérable pasteur fut lorsque Clémentine, sa cuisinière, vint lui faire la même prière, annonçant son intention d'unir sa destinée au sonneur et jardinier, Désiré, veuf et père de huit enfants. . .

La comédie de L. H. a connu le succès sur nos scènes canadiennes. Et naguère encore, la France lui décernait une louange officielle. C'est un encouragement pour l'auteur, et un stimulant. J.-H. M.

* * *

Le séminaire, grand séminaire de Montréal.

La revue de l'Association des Anciens Elèves du Grand Séminaire de Montréal paraît trois fois l'an: les 25 mars, 15 août et 21 septembre. Sur la couverture figurent artistiquement le mur contigu à la rue Sherbrooke et le fort historique.

Les articles de la première livraison—25 mars 1936—sont groupés sous deux titres: « *Ut unum sint . . . et Crescentes in scientia Dei . . .* » MM. Charron et Lesieur, P. S. S., et Son Excellence Mgr J. Shrembs écrivent sur *le séminaire*, sur l'Association des Anciens et sur *the dear, kind Father Lecoq: Ut unum sint . . .*

Les articles de la seconde partie du périodique sont disposés sous les rubriques suivantes: *théologie morale* (Son Excellence Mgr E. Yelle, P. S. S.), *questions sociales* (M. l'abbé Philippe Perrier), *études et monographies* (Mgr P. Desranleau, P. A., Mgr G. P. Johnson, P. A., M. A. Ferland, P. S. S., M. J. Boileau, P. S. S., M. W. Hoogterp).

Nous souhaitons plein succès au *séminaire*, une revue fort opportune et remplie de promesses. R. L.

* * *

Les Essais catholiques. Organe d'informations du livre et des revues catholiques, du clergé et des communautés françaises. Paris, P. Lethielleux, Editeur. In-8.

Les Essais catholiques tenteront « de répondre au besoin d'information qui se fait sentir de plus en plus dans le clergé, les communautés enseignantes, chez les éducateurs, les professeurs de l'enseignement libre, chez tous les laïques qui sont appelés par le Souverain Pontife à coopérer à l'*Action Catholique*.

« Les libraires eux-mêmes soucieux de renseigner objectivement leur clientèle trouveront dans les *Essais* de nombreux éléments d'information. »

Trois parties divisent les livraisons: articles d'actualité, revue des revues catholiques, courtes notices bibliographiques sur de nouveaux ouvrages et liste, aussi complète que possible, des derniers livres parus en langue française. Un supplément termine l'*Annuaire général catholique*.

La livraison de mars 1936 consacre trente pages aux articles d'actualité; elle donne les sommaires d'une vingtaine de revues françaises, belges, canadiennes, etc. Vingt-huit pages ont trait à la bibliographie.

R. L.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Jérôme Le Royer de La Dauversière

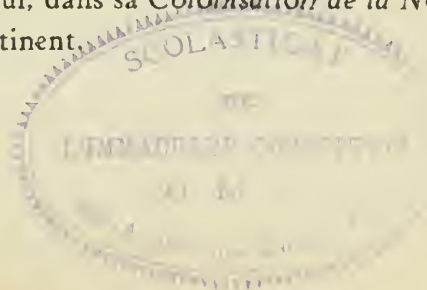
ET LES COMMENCEMENTS DE MONTRÉAL

Douter où il faut, assurer où il faut, en
se soumettant où il faut.

PASCAL

Depuis toujours l'histoire écrite prend ses libertés avec l'histoire vécue. Elle a ses préférences plus ou moins fondées, c'est-à-dire ses préjugés et ses ignorances. Elle gonfle des réputations imméritées, elle rabaisse des mérites authentiques. Ses caprices et ses partis pris font ses victimes. Les redresseurs de torts auraient fort à faire avec ses inconnus et ses méconnus, car elle offense la vérité et la réalité de toutes manières, par action et par omission. N'en cherchons pas des exemples bien loin. Voici le cas de M. de La Dauversière.

Jérôme Le Royer de La Dauversière, le premier nom de la première page des premières annales de Montréal! Au XVIII^e siècle, Charlevoix et Bertrand de La Tour l'ont à peine mentionné. Au siècle dernier, le sulpicien Michel-Etienne Faillon, dans ses laborieuses et méritantes études sur M. Olier et sur les origines du Canada et de Montréal, a paru d'abord lui faire la part belle, mais pour partager bientôt ses dépouilles entre quelques-uns de ses héros ou pour le dérober à tous les regards sous l'anonymat hermétique d'une raison sociale. Je ne parle pas de Garneau, qui expédie son affaire, trop mystique à son gré, en quelques paragraphes réticents et dédaigneux. Quant à Raoul Allier, jeune pasteur de Montauban, — il y a une trentaine d'années de cela, — à qui sa thèse sensationnelle et toujours citée sur la Compagnie du Saint-Sacrement a tout à coup fait un nom dans le monde de l'histoire religieuse, il l'a sommairement annexé à la célèbre « Cabale ». Je ne vois guère que Salone, pour avoir dit sur lui, dans sa *Colonisation de la Nouvelle-France*, le mot personnel et pertinent.



La Dauversière attend encore son historien. Personne jusqu'ici ne s'est présenté pour parler en son nom. Les absents, quoi qu'en disent les misanthropes, n'ont pas toujours tort, mais ils n'ont jamais complètement raison. Or La Dauversière est un absent impénitent. Et l'on raisonne de lui aujourd'hui, comme s'il ne devait jamais revenir et comme s'il y avait prescription. Malheur et faute! Car, plus encore que d'un mauvais vouloir systématique, qui n'est pas évident dans la plupart des cas, il aurait à se plaindre, s'il n'avait tout fait pour amasser l'ombre sur son personnage et dérouter l'attention, de cet à peu près dont les spécialistes de l'histoire se contentent trop souvent dans les à-côtés de leurs travaux, et dont un public distrait ne leur fait pas grief.

S'il n'a pas d'histoire, La Dauversière a une légende. Il émerge soudain de ses paperasses de receveur des tailles, comme une manière de précurseur auréolé d'illuminisme. Pendant quelques années, il remplit toute la scène de son activité mystérieuse. Mais ce météore troublant s'éclipse vite dans la besogne auxiliaire et prosaïque d'un procureur. Pour extraordinaire que soit la chose, cela n'émeut personne. C'est classé. Cependant La Dauversière est une énigme. Son cas pose un problème d'histoire passionnant et de plus en plus actuel. Il fut l'homme d'une idée de génie, tout le monde l'admet. Dans quelle mesure fut-il aussi l'ouvrier d'une œuvre dont la réalisation grandiose suffirait à la gloire de toute une génération? Plus particulièrement, car je voudrais rester dans l'ordre pratique, dans quelques années, Montréal célébrera le troisième centenaire de sa fondation; et à qui alors fera-t-il en premier lieu l'honneur de cet événement?

Les notes qui vont suivre, hâtives et incomplètes, n'ont point l'intention de trancher définitivement cette question. Il s'agit en somme des origines de Montréal: un gros volume n'y serait pas de trop. Or je ne puis donner que quelques pages. Trop loin de Paris et de l'Hôtel-Dieu de La Flèche, j'ai dû me passer des manuscrits originaux. Je n'ai eu à ma disposition que des sources imprimées, de seconde main le plus souvent, celles dont tout le monde pourrait disposer et que tout le monde pourrait contrôler. Je ne les ai pas triées pour les besoins de ma thèse: je ne fais pas de thèse. Ce sont celles qui ont créé l'opinion courante et... unanime. Je les ai donc prises telles qu'elles s'offrent au premier venu.

Mais je les ai lues. Après y avoir suivi à la trace, pas à pas, et quelquefois à travers des fourrés, La Dauversière, des conclusions m'ont paru s'imposer. Ce sont celles des faits et des preuves de mes sources. Malgré leur fermeté, je ne les donne que comme provisoires. Toutefois, je suis convaincu que, sur l'essentiel, elles recevront d'études plus appuyées une confirmation indiscutable. Quelques-unes ont surpris. Elles m'avaient étonné tout le premier. Oserais-je répéter qu'elles n'ont cependant rien de révolutionnaire, et que souvent, dans leur partie qui pourra sembler la plus choquante, elles sont déjà tout entières très nettement indiquées, — et même formulées, — chez M. Faillon. Cet érudit a brassé des masses énormes de documents en France et au Canada. Deux vies d'homme ne lui auraient pas suffi pour exploiter toutes ses trouvailles, et une troisième lui eût été indispensable pour coordonner jusque dans le détail ses compendieuses publications, pour faire ses « rétractations », comme eussent dit les anciens. Il arrive naturellement à sa logique de se trouver en défaut. Ne lui jetons pas la pierre, la première du moins. Puis, il est facile, au demeurant, à propos de La Dauversière, tout au moins, de raccorder ses conclusions à ses prémisses. Plus d'une fois, je n'ai fait que mettre Faillon d'accord avec lui-même, en rectifiant les impressions inexactes que laissent involontairement derrière elles quelques-unes de ses généralisations trop rapides.

J'ajoute que l'on ne trouvera pas ici une notice biographique de La Dauversière, ni non plus un mémoire pour un procès de canonisation. Des activités du personnage, je n'ai voulu retenir que son intervention dans la fondation et les commencements de Montréal. Je suppose connus en gros la suite et les principaux traits de sa vie, ainsi d'ailleurs que certains événements auxquels il fut mêlé ou dont il fut témoin. Pareillement, je laisse de côté les causes métaphysiques qui ont ou qui auraient inspiré son rôle public. Non que je les écarte de l'histoire. Le surnaturel a sa manière d'entrer dans le monde. S'il le fait, il s'insère comme un autre fait dans la trame de son existence. À des signes certains, on peut déceler son apparition et son action. Simplement, je ne fais pas une étude d'histoire religieuse proprement dite. Je me suis contenté de constatations en quelque sorte terre à terre. Je n'avais pas à reprendre les choses *ab ovo*. Je n'avais pas non plus à conclure sur un autre plan que

celui du monde visible. Il m'arrivera cependant par une suggestion finale de rejoindre les postulats de l'hagiographie courante. Sans cela, l'histoire des commencements de Montréal serait incomplète et inexplicable.

* * *

En 1630, Jérôme Le Royer de La Dauversière avait trente-trois ans. Receveur des tailles à La Flèche, percepteur et collecteur d'impôts dans les habitudes du langage moderne, son horizon politique, économique et social était aussi borné que le canton écarté de l'Anjou où il coulait ses jours. Plus encore son horizon colonial, pour autant que le mot peut être de mise ici. Son petit-fils nous a bien conté dans ses souvenirs restés manuscrits, que sous Charles IX, un La Dauversière, à la tête d'une compagnie de cent gens d'armes, aurait fait partie d'une expédition au Canada. Mais il confond Canada et Floride. Au surplus, que ce fabuleux capitaine ait pris part ou non au coup de main épique de Dominique de Gourgues contre les Espagnols, son exploit n'exalta point l'imagination bourgeoise de son fils, le La Dauversière qui nous occupe.

Ce serait dans cette année 1630, d'autres disent avec autant de raison peut-être en 1631, que du jour au lendemain, Jérôme Le Royer de La Dauversière se découvrit une mission de fondateur d'institut religieux et de colonisateur. Etablir un nouvel ordre d'hospitalières pour le service des pauvres, le transplanter dans l'île déserte alors de Montréal, peupler cette terre et la cultiver, en faire enfin un avant-poste de l'évangélisation dans l'ouest de la Nouvelle-France, tel est le commandement qu'il recueillit en lui, un beau matin de février, en la fête de la Purification de la Vierge, et dont il fit part aussitôt à son directeur, lequel en resta étourdi.

Retenons tout de suite ces dates. M. Faillon leur a préféré, sur la foi d'un factum contemporain, les *Véritables Motifs de Messieurs et Dames de la Société de Montréal*, les années 1635 ou 1636. Ces *Véritables Motifs* ont été écrits, comme nous le dirons, par quelqu'un d'au courant, et ils sont de 1643. C'est appréciable. C'est le petit-fils de La Dauversière qui nous donne les années 1630 ou 1631. Il écrivait assez longtemps après les événements. Il est vrai qu'il était bien placé pour être renseigné et bien documenté, ayant sous la main les notes du grand-

père, des souvenirs de famille et les manuscrits des Hospitalières de La Flèche, dont la fondatrice, Marie de La Ferre, aurait été favorisée de révélations semblables à celles de La Dauversière, le même jour et dans le même sanctuaire. Que conclure? Le petit-fils est formel, les *Véritables Motifs* moins: on n'y trouve qu'une indication. Voici du moins qui pourrait autoriser un choix motivé. Une partie des projets de notre voyant, la fondation des Hospitalières de La Flèche, était déjà, en passe de réussir, avant 1634. Si c'en était le lieu, je montrerais avec la tradition de l'Hôtel-Dieu flexois, que tout se tient dans la mission de La Dauversière, une partie appuyant l'autre et ayant même servi à l'authentifier. Pour Dollier de Casson, le chroniqueur du premier Montréal, La Dauversière aurait puisé son inspiration chez le jésuite Le Jeune. Il faudrait donc descendre jusqu'à 1638, année où paraissait à Paris la *Relation de la Nouvelle-France* qui apportait au public la première description de l'île de Montréal, pour ressaisir l'origine de son idée colonisatrice. Hypothèse plausible, et en tout cas pleine de bon sens. Garneau, Raoul Allier, d'autres s'y sont ralliés d'emblée. Sans doute, elle fait bien de l'honneur à la Compagnie, mais elle permet aussi d'éliminer le merveilleux d'une histoire où littéralement il foisonne. Ceci compense cela. Et puis, ce n'est pas une affaire de goût personnel; l'histoire a ses exigences, et il faut bien voir les jésuites là où ils sont, même si l'on préférerait les voir ailleurs ou ne pas les voir du tout. Mais que La Dauversière soit ou non un cerveau échauffé, son originalité est indiscutable. Dès 1634, — les actes officiels le prouvent, — trois ans par conséquent avant la *Relation* de Le Jeune, il était à l'œuvre, et groupait, dans les bâtiments en voie de restauration de l'Hôtel-Dieu de La Flèche, ses premières hospitalières, justement en prévision de la fondation de la colonie de Montréal. De tous côtés, nous sommes donc ramenés aux années 1630 ou 1631. Acceptons-les.

Pour agir, La Dauversière ne se fia jamais à ses propres lumières, si divine lui en parût l'origine. Positif et humble, il s'entoura toujours de conseils, et les suivit à la lettre. Il avait alors pour directeur un récollet. Ce religieux connaissait sa vertu. La confiance qu'il en reçut à l'improvisiste, le tour nouveau qu'allait prendre la vie de son pénitent, les ennuis possibles qui en résulteraient pour lui-même l'embarrassèrent fort. Il

fit ce que tout prudent directeur devait faire: il temporisa. Dieu, dans une affaire si insolite, se devait de donner des garanties: la prière, la réflexion aideraient à connaître sa volonté. D'ailleurs, rien ne pressait. Le Canada, depuis 1629, était aux mains des Anglais; tous les Français, prêtres et colons, en étaient expulsés; il fallait attendre. Un an, deux ans passèrent. Le Canada restitué à la France, les missionnaires y rentrèrent. Pas tous cependant. Les récollets qui avaient été les premiers à l'évangéliser, en demeuraient écartés, Richelieu et le P. Joseph n'y admettant plus que des jésuites. Par la force des choses, le problème se compliquait et devenait insoluble pour le directeur de La Dauversière. Il se refusa. Heureusement, le fameux collège de La Flèche était à la porte; les jésuites y comptaient nombre de conseillers éclairés. La Dauversière, qui retrouvait dans cette maison déjà fameuse ses anciens maîtres, se mit sous la conduite d'un tout jeune profès, homme apostolique, qui devait mourir en 1647, au service des armées du roi, François Chauveau. C'était le prêtre pour l'encourager. Mais Chauveau avait appris l'art difficile de la discrétion des esprits. Avant de se prononcer, il prétendit voir clair. Tout comme le récollet, il éprouva la foi et la patience de son pénitent: il prit son temps. Aussi, de 1632 à 1638, La Dauversière ne fit-il que s'employer sur place, à La Flèche, à la préparation et à l'exécution de la première partie de son programme. La fondation d'un institut de religieuses par ce père de famille inconnu, sans fortune, chrétien fervent certes, mais dont la jeunesse avait été traversée de quelques orages, était en soi chose si surprenante, que si elle réussissait, son succès garantirait toute la suite de la prétendue mission de son auteur. Ainsi en jugea prudemment Chauveau. Mais en 1638, au plus tard, devant de premières réalisations qui tenaient assurément du prodige, il ne crut pas pouvoir prolonger son attitude expectante. Il parla. L'heure était venue d'agir, de pousser activement le dessein de Montréal. A cet effet, La Dauversière se rendrait à Paris, le seul endroit où il pût négocier l'affaire. Ceci explique que nous trouvions notre héros dans la capitale, dans les derniers jours de février ou au début de mars 1639.

Les *Relations* des Jésuites étaient fort lues en France. La Dauversière n'aurait cependant pas eu besoin de la publicité que ces lettres annuelles faisaient au Canada pour connaître ce pays. A La Flèche, où

il avait étudié une dizaine d'années, la Nouvelle-France hantait les cerveaux des jeunes scolastiques de la Compagnie de Jésus qui y poursuivaient leur cours de philosophie et de théologie ou qui y régentaient les classes de grammaire et de belles-lettres. Des missionnaires revenus du Canada faisaient partie du corps professoral; leurs histoires de Sauvages enflammaient les cœurs. Des vocations apostoliques y naissaient et de jeunes hommes, transportés de zèle pour le salut des âmes, y brûlaient de partir pour Québec et les Hurons. Les noms? Charles Lalemant, Barthélemy Vimont, Paul Le Jeune, Jacques Buteux, Jean de Brébeuf, Isaac Jogues, et bien d'autres. Tous, un jour, s'illustreraient dans cette Nouvelle-France dont leur âme était pleine; quelques-uns même y feraient des martyrs. La Dauversière, dont le nouveau directeur était un jésuite, et qui entretenait avec la Compagnie les rapports les plus amicaux, ne pouvait ignorer ces préoccupations. Le Canada lui était familier.

Mais le Canada, c'était alors Québec, la Huronie et, à l'autre extrémité, Miscou; nullement Montréal. Et c'est de Montréal que La Dauversière rêvait. A voir la manière dont son projet naquit dans son esprit et dont il se développa plus tard, il est clair que l'idée ne lui en vint pas d'un jésuite. Pour une raison ou pour une autre, elle lui est personnelle. Mais pour réussir, elle avait besoin de la Compagnie. « Le rôle que les jésuites ont joué dans la fondation de Montréal, écrit Salone, apparaît en toute clarté. » C'est, en effet, l'évidence même. Il ne s'agit que de s'entendre. Conseillé par un jésuite, La Dauversière se rendit donc à Paris voir des jésuites naturellement, et tout d'abord un ancien étudiant de La Flèche, le P. Charles Lalemant, récemment rentré de Québec, qui remplissait les fonctions de procureur des Missions de la Nouvelle-France.

Si La Dauversière vit Lalemant à ce premier voyage, nul document ne nous l'assure. La chose cependant ne peut faire aucun doute. L'histoire ne nous parle que de la rencontre qu'il fit de M. Olier, dans le parc de Meudon. Avec raison, du reste. De Paris, La Dauversière s'était rendu à Meudon, où il voulait voir le chancelier Pierre Séguier pour l'intéresser à son affaire. Au sortir de l'audience, dans la galerie même du château, il croisa un tout jeune ecclésiastique, cousin du chancelier. Une conversation cordiale, confiante même, s'échangea tout de suite

entre les deux hommes. Leurs âmes s'accordèrent et s'associèrent pour une entreprise dont ils firent aussitôt leur œuvre commune. Pareille rencontre, en apparence purement épisodique, est un fait capital dans la première histoire de Montréal. C'est elle qui imprima leur tour définitif aux projets de La Dauversière, et en assurera, une vingtaine d'années plus tard, le succès final.

Evidemment, en venant à Paris, La Dauversière n'avait point pour principal objectif la visite du chancelier. Celle de François Fouquet, par exemple, directeur de la Compagnie des Cent Associés, s'imposait davantage. Les documents du temps n'en soufflent mot. Cependant, quand il s'agissait du Canada, Fouquet était un personnage autrement important et utile que Séguier. N'était-ce pas avec lui, que dans ce même mois de mars, Marie de l'Incarnation et Madame de La Peltrie, toutes les deux à Paris, traitaient de leur établissement à Québec? Les Associés étaient les seigneurs de la Nouvelle-France. Rien ne s'y pouvait faire sans eux, tandis que Séguier n'y avait aucun droit. Pourquoi alors ce voyage à Meudon?

Ce pourquoi, je m'en remets à d'autres de l'imaginer, de même que le résultat de l'entrevue qui paraît avoir été maigre. Ce n'est pas cela qui doit nous intéresser ici, mais de savoir comment le nom du chancelier, de préférence à d'autres, fut suggéré à La Dauversière. Là-dessus, nous ne pouvons faire qu'une conjecture, mais qui éclaire notre histoire.

A Paris, La Dauversière ne manqua pas de visiter les trois résidences que la Compagnie de Jésus y entretenait alors, et qui toutes se passionnaient pour la Mission du Canada. Il vit donc avec les Pères de la maison professe de la rue Saint-Antoine et du Collège de Clermont, ceux du noviciat de la rue du Pot-de-fer. Cette rue du Pot-de-fer, l'actuelle rue Bonaparte, était sur la paroisse Saint-Sulpice, et dans le voisinage de la rue du Gindre, où vivait une femme de sainte réputation, Marie Rousseau, celle même qui eut une influence si prépondérante sur l'orientation spirituelle de M. Olier. Marie Rousseau, conseillère de la haute société dévote de la capitale et qu'on voit mêlée à plusieurs des entreprises de rénovation religieuse du temps, était très en crédit au noviciat. Elle y passait pour jouir de communications très hautes avec Dieu. A Paris, on la consultait dans toutes les choses importantes du service de

l'Eglise. A son tour, La Dauversière, si l'on en croit un manuscrit de La Flèche, s'y serait rendu, et cela dès les tout premiers jours de son arrivée. Or Marie Rousseau connaissait Séguier, qui sollicitait sa direction et ses avis. On voit comment les choses auraient pu s'enchaîner. . . . car, il n'est point sûr que le manuscrit flexois soit exact.

Cette première hypothèse en appelle une seconde. C'est aux prières de Marie Rousseau que Jean-Jacques Olier, jeune abbé mondain, doit sa conversion. Marie Rousseau, par hasard, à la foire de Saint-Germain de 1629, avait croisé le groupe d'ecclésiastiques élégants et dissipés où il promenait son désœuvrement, et les avait apostrophés avec indignation. Dans le nombre, c'était le jeune Olier qu'elle visait, sans le connaître, mais mue par un instinct surnaturel qui le lui désignait. Des années se passèrent. Olier avait réformé sa vie, s'était mis à l'école du P. de Condren, et avait reçu les ordres. Il devait par la suite revoir fréquemment celle que Dieu lui avait destinée pour conseillère. Leur première conversation connue précède de peu la mort de Condren. Elle est donc de 1640. Mais d'autres l'avaient-elles préparée et combien? Nous ne savons. Dollier de Casson dans son *Histoire du Montréal*, Bretonvilliers dans ses mémoires manuscrits sur Olier voient unanimement dans la rencontre imprévue de Meudon une intervention directe du ciel. Il se peut. Eclairé d'une lumière supérieure, Olier se serait déclaré à brûle-pourpoint au visiteur de Séguier: « Je connais votre dessein, lui aurait-il assuré, en guise de salut, et je suis de la partie. » Mais si les relations d'Olier et de Marie Rousseau étaient antérieures à 1640, serait-il téméraire d'imaginer que par leur sainte confidente, Olier et La Dauversière, avant même de se voir, auraient eu mutuellement connaissance de leurs secrètes intentions? Que la main de Marie Rousseau ait ainsi préparé la reconnaissance fortuite des deux futurs collaborateurs dans l'entreprise de Montréal, c'est possible, vraisemblable même dans notre hypothèse. Cela, il est vrai, demeurerait dans l'ordre du cours normal des choses. Ce serait du merveilleux quand même, quoique d'une autre sorte. Les conduites de Dieu, qui réunit à son heure les âmes dont il va se servir pour la propagation de son Eglise n'y sont pas moins manifestes.

Quoi qu'il en soit de l'explication de la rencontre de Meudon, la grâce et la chance ne pouvaient mieux servir La Dauversière. Car Olier,

lui aussi, depuis plusieurs années, vivait dans le désir des missions du Canada. C'était en 1636. Un 2 février, en la fête de la Purification de la Vierge, une voix avait retenti dans son âme: un appel très net à l'apostolat dans les terres lointaines. Où cet instinct le poussait-il? Sur l'heure, il ne le vit pas clairement. Il ne chercha pas longtemps. La lumière était toute proche. Ce sont, croyons-nous, les *Relations* des Jésuites qui tournèrent ses désirs du côté de la Nouvelle-France. Bientôt après, en effet, il se proposait d'y partir, et il l'aurait fait, si Condren ne l'eût arrêté pour le fixer en France. Olier avait obéi, gardant au fond de lui-même l'espoir de se reprendre un jour. Sur quel point cardinal du Canada aurait-il porté ses pas? Jusqu'en 1639, rien dans ses mémoires autographes, — je m'en rapporte à M. Faillon, à ce qu'il en dit et à ce qu'il en rapporte, — qui vise un site particulier. « Le Canada, écrit Faillon, avant même la fondation de Villemarie, (fut) le premier objet qui lui fut montré en 1636, touchant sa vocation. » Je sais bien qu'ailleurs il affirme que « les instances de M. Olier auprès du P. de Condren montrent que l'établissement de Villemarie, auquel il devait prendre part, fut le premier objet qu'il connut de sa vocation dans l'Eglise ». Mais la contradiction n'est que superficielle. Faillon, dans ce dernier endroit, oppose, du point de vue de la chronologie, la vocation aux missions et la vocation à la restauration de la vie cléricale en France, qui sont les deux aspects de la vocation de M. Olier. Toutes les présomptions — la *Vie* de F. Monnier et les *Lettres* récemment publiées par M. Lévesque n'y contredisent pas, tant s'en faut — sont pour qu'Olier n'ait pensé pour la première fois à Montréal qu'après son entretien avec La Dauversière. C'est là que ses desseins prirent leur forme précise.

Rentrés à Paris, les deux hommes se revirent. De leurs conversations, il sortit un vaste plan de colonisation et d'évangélisation, dont l'établissement de colons dans l'île de Montréal, la fondation d'un séminaire de prêtres pour leur service et celui des Sauvages, d'un hôpital gouverné par des religieuses pour le soin des malades, et d'une communauté de filles enseignantes pour l'éducation chrétienne des petites Françaises et des Sauvagesses traçaient les grandes lignes. Ce programme était relativement facile à élaborer. Québec, avec sa résidence et son « collège » de jésuites, son séminaire d'ursulines et son hôtel-Dieu d'hospitalières

projetés pour le cours du prochain été, en fournissait le modèle. L'innovation qui allait faire collaborer pour la première fois, dans l'histoire de la mission étrangère, la religieuse avec le prêtre, on le pressentait au moins vaguement, devait transformer la physionomie, les méthodes et les résultats de l'apostolat en terre infidèle. Il n'y avait qu'à s'en inspirer pour Montréal. C'est ce qu'on fit avec beaucoup de sagesse.

L'avenir apprendrait la manière de passer aux réalisations. M. Olier, depuis sa visite à la Mère Agnès de Langeac, en 1634, nourrissait l'idée de fonder un jour une compagnie de prêtres pour la sanctification du clergé; La Dauversière, nous l'avons vu, avait, dans cette même année 1634, jeté les bases d'un nouvel institut d'hospitalières, et justement en prévision du futur Montréal. Les ecclésiastiques et les religieuses de l'hôpital destinés à la colonie se recruteraient tout naturellement dans ces deux familles. Quant aux institutrices, on attendrait que l'entreprise eût pris figure. Beaucoup de couvents en France soupiraient après la mission du Canada; les demandes étaient si nombreuses et si pressantes que les *Relations* étaient obligées de ramener ce zèle à de justes bornes. On verrait pour le choix à faire, à moins que, là aussi, il ne fallût du neuf. Sur tous ces points, il était vain de devancer les événements. Du reste, le plus urgent n'était-il pas de former un comité d'amis et de bienfaiteurs pour fournir aux dépenses considérables d'un établissement à plus de treize cents lieues? On s'en préoccupa sans tarder. Olier proposa un de ses intimes, dirigé comme lui du P. de Condren, très versé dans les voies intérieures et mêlé plus que personne aux entreprises de charité publiques et privées, le baron de Renty. La Dauversière s'était fait accompagner à Paris d'un jeune gentilhomme normand, venu à La Flèche pour y suivre les classes du collège, et dont il avait fait son commensal, le baron Pierre Chevrier de Fancamp. Fancamp, Renty, avec Olier et La Dauversière, composèrent, probablement dès ce début de 1639, le premier noyau du groupe qui devait deux ans plus tard s'appeler: La Société de Messieurs et Dames de Montréal. Les fonds manquaient encore. Mais déjà Olier, en prévision du droit de sépulture dans la colonie pour les ecclésiastiques qui y seraient envoyés, nous assure Dollier de Casson, avait remis à La Dauversière un rouleau de cent louis d'or.

Olier appartenait depuis 1636 à la Compagnie du Saint-Sacrement. Renty était déjà ou était sur le point d'en être nommé directeur. Comme La Flèche avait sa compagnie filiale depuis 1635, et qu'il était fort dévot au Saint Sacrement, on peut conjecturer que La Dauversière était du nombre des confrères. Les activités de la « Cabale des dévots », comme ses adversaires ont ironiquement appelé la Compagnie, remplissent les années qui vont de 1630, date de sa fondation, à 1663 environ, date approximative de son déclin définitif. En 1639, déjà, elles battent leur plein et elles entreprennent sur tous les terrains à la fois. Elles s'étendent à tout le royaume. Même, elles le débordent. Dans deux ans, des trente-cinq membres qui formeront alors la Société de Montréal, plusieurs, et non des moindres, seront recrutés dans ses rangs. Pareille constatation devait conduire Raoul Allier à ne voir, dans l'assemblée réunie par Olier et La Dauversière, qu'une branche, une annexe si l'on veut, de la Compagnie du Saint-Sacrement. Est-il plaisant, est-il sérieux? Le Saint-Sacrement n'est guère pour lui, au fond, qu'un foyer d'intrigues ou du moins une réunion d'excités : il veut le voir partout pour expliquer tout. En tout cas les apparences l'ont ici abusé. Au surplus, il serait fâcheux pour sa thèse qu'on la jugeât sur les trois ou quatre pages qu'il y a consacrées à l'affaire de Montréal, toutes plus riches d'affirmations que de raisons, et dans lesquelles il n'y a de neuf que les identifications aventureuses. La vérité, c'est que La Dauversière, tout seul d'abord, ensuite avec Olier, a monté son entreprise. Le Saint-Sacrement n'eut pas du tout l'initiative du projet. S'il l'approuva, il n'en fit point son affaire principale.

Le séjour de La Dauversière à Paris dut être court. Bientôt il était de retour à La Flèche. Il y rentrait avec une ébauche de programme de colonisation et un embryon de société colonisatrice. C'était beaucoup et c'était peu. Anticiper avec assurance sur l'avenir, s'emparer sur la carte d'une terre inculte, en disposer dans des improvisations enthousiastes de conversations privées étaient des exploits commodes. Malheureusement Montréal avait un propriétaire, le conseiller d'Etat Jean de Lauson, et derrière lui des seigneurs, la Compagnie de la Nouvelle-France. C'était à Lauson d'abord qu'il fallait parler. Tout restait donc à faire. La Société de Montréal était encore dans les langes. Pourtant M. Faillon

ne parle plus à tout propos que des Messieurs. Entré d'hier sur la scène, La Dauversière serait déjà passé derrière ce paravent. Mais Faillon a beau dire. Les Messieurs de Montréal n'agissent alors que sur le papier. C'est La Dauversière, et lui presque seul, qui fait tout.

Renty, en effet, ne paraît nulle part. Pour M. Olier, il en eût été bien empêché. A l'automne de 1639, absent de Paris et employé par Condren aux missions du pays chartrain, le futur fondateur de Saint-Sulpice entre dans la phase la plus douloureuse peut-être de son existence: une longue crise de neurasthénie, aridité spirituelle en même temps que paralysie physique, qui le réduit à l'inaction. Accablé, il n'est plus pour ses confrères, d'après son propre témoignage, qu'un pauvre être diminué et négligeable. Cet étrange mal va durer près de deux ans. On discute sur sa nature. Qu'il soit en grande partie d'origine surnaturelle, comme il y a tout lieu de le croire, ou qu'il relève de la pathologie ordinaire, le résultat est le même. Olier, qui en 1639 a trente et un ans, ne compte plus. Il ne retrouve des éclaircs que pour sa correspondance à ses dirigées, la seule pour cette époque qui nous ait été conservée, en partie du moins. De fait, il disparaît jusqu'à l'été de 1641, où la santé commencera de lui revenir. Entre temps, encore qu'on le voie se réclamer dans les actes publics d'une société, dont pratiquement il est avec son ami Fancamp le seul membre agissant, La Dauversière n'est le mandataire de personne. Il prend seul ses responsabilités. Un voyage qu'il fait à l'automne de 1639, en Provence, pour y rejoindre Lauson, n'aboutit pas. A l'été de 1640, il est de nouveau à Paris, en conférence avec le Père Lalemant. Un second voyage pour revoir Lauson, mais en Dauphiné cette fois, est décidé. Le jésuite Lalemant sera de la partie. C'est que, dans cette affaire, les jésuites, qui ont le monopole de la mission de la Nouvelle-France, sont tout-puissants et indispensables. Succès complet. Lauson se rend aux raisons de Lalemant: il cède généreusement, mais pour 150,000 livres, l'île de Montréal à La Dauversière, qui en fait acquisition au nom de Messieurs de Montréal. Le 17 décembre suivant le retrouve à Paris. Il y est revenu pour faire ratifier, par les directeurs de la Compagnie de la Nouvelle-France, sans l'aveu desquels nul transport de concession au Canada n'est valable, la transaction avec Lauson. A cette occasion, les Messieurs de Montréal — lisons La Dauversière — exposent aux Cent Associés leur

programme de colonisation: celui que les conversations de Meudon et de Paris en 1639 avaient esquissé à grands traits. Encore une fois, Renty et Olier sont également absents de ces négociations. Olier, du reste, est au fort de son épreuve.

Un fait significatif à retenir en passant. Il en dit long sur la foi de La Dauversière dans sa mission de colonisateur. Au printemps de 1640, au port de la petite rivière du Loir, à La Flèche, il organise avec le secours de Fancamp une expédition de vingt tonneaux de vivres et d'outils qu'il fait diriger sur Québec et qu'il consigne aux mains du supérieur des jésuites de la mission. Celui-ci devra tenir tout ce ravitaillement en réserve pour la recrue de colons et de soldats qui ne tarderont pas à partir pour Montréal. Le bateau chargé de cette cargaison n'aborda au Canada qu'à l'été suivant. Au temps où il prenait la mer, on ne savait même pas si Lauson consentirait à céder son île. La Dauversière allait de l'avant avec une tranquille audace.

A Paris, en cette fin de 1640, ce n'était pas seulement d'obtenir l'agrément des Cent Associés à la vente de l'île de Montréal que La Dauversière se préoccupait, il préparait aussi le recrutement des premiers colons de sa future colonie. A cette troupe, il faudrait un chef. Je ne rappellerai pas une histoire très connue. Dollier de Casson a raconté comment, à la suggestion de Lalemant, La Dauversière rencontra dans une hôtellerie de la capitale un jeune officier en congé qui voulait consacrer son ardeur guerrière au service de Dieu, Paul de Chomedey, sieur de Maisonneuve, et avec quelle adresse il le conquit à l'œuvre de Montréal. Le capitaine trouvé, restait à lever les hommes. C'est à quoi s'employèrent La Dauversière et son nouveau collaborateur, dans les premiers mois de 1641. Au printemps, ils avaient rassemblé à La Rochelle un contingent de trente-sept hommes, et à Dieppe, un autre groupe de dix hommes et trois femmes. C'est à La Rochelle que La Dauversière, avec Maisonneuve et Fancamp, se rendit. Ici apparaît Jeanne Mance.

Jeanne Mance, dont je n'ai pas à raconter les antécédents, avait passé à Paris la seconde moitié de 1640 et le début de 1641. Elle y avait vu, au noviciat de la rue du Pot-de-fer, le jésuite Saint-Jure, qui l'avait confirmée dans sa vocation pour le Canada. Aurait-elle fait aussi, dès ce premier séjour dans la capitale, la connaissance de M. Olier? Rien ne le

prouve. Le contraire semble probable. Conçoit-on, en effet, qu'Olier l'eût laissée dans l'ignorance totale de l'affaire de Montréal? Les jésuites, Saint-Jure, Lalemant, La Place, — ce dernier avec qui elle devait passer au Canada, — se sont tus également. Mais ils n'avaient pas à parler d'un dessein qui déjà leur échappait à une jeune femme qui ne semblait penser qu'à leurs missions, et que d'ailleurs ils ne pouvaient lancer dans l'incertain. A l'inverse, on imagine les sentiments d'Olier à la première nouvelle que son interlocutrice se destinait au service des malades et des pauvres dans la Nouvelle-France, et qu'elle y partait pour fonder quelque part, elle ne savait où, un hôtel-Dieu. Mais c'était justement l'auxiliaire que cherchaient les associés. Dieu la leur envoyait sous les traits de Mlle Mance. Olier eût spontanément réagi comme le fera bientôt La Dauversière. Rien de pareil. Jeanne Mance part de Paris; elle va s'embarquer à La Rochelle, non pour y rejoindre la recrue de Montréal, mais uniquement, nous dit Dollier de Casson, pour échapper plus vite et plus sûrement par cette voie aux empressements importuns de sa famille. Mlle Mance n'a pas vu Olier, qui, au surplus, était toujours aux prises avec sa névrose. Mais si l'on s'en rapporte aux mémoires autographes du fondateur de Saint-Sulpice, elle aurait vu Marie Rousseau. Celle-ci aurait reçu la confiance de sa vocation, qu'elle aurait approuvée et encouragée, et que Jeanne Mance n'aurait « exécutée que par ses conseils et par déférence à ses lumières ». Admettons. Remarquons néanmoins que Dollier, informé de première main sur les commencements de la vocation de Jeanne Mance, ne met jamais en scène que le jésuite Saint-Jure. Se figure-t-on aussi que Marie Rousseau, devant sa visiteuse incertaine sur ses voies et qui attendait ses lumières, n'eût fait la moindre allusion au dessein de ses amis, le sien désormais? Pas plus que M. Olier, elle n'en souffla mot. Ce n'était pourtant pas un secret. Ou bien, elle n'aurait encore rien su de ce projet qui défrayait à Paris maintes conversations: ce qui serait un sujet non moins digne d'étonnement. Un fait, du moins, est certain: Jeanne Mance à son arrivée à La Rochelle ignorait tout de Montréal, et peut-être jusqu'au nom.

A peine débarquée à La Rochelle, son premier soin fut d'y retrouver le P. de La Place, son futur compagnon de traversée, qui l'y avait précédée. A l'instant qu'elle entrait au parloir où ce religieux l'atten-

daît, Fancamp en sortait. Aussitôt La Place vante à Jeanne Mance la générosité de ce gentilhomme qui vient de sacrifier la forte somme pour le Canada. Est-il croyable qu'il ne lui ait rien dit de l'affectation particulière que Fancamp faisait de son argent et de l'entreprise à laquelle il consacrait son temps et ses biens? Le lendemain, devant le portail de l'église de la résidence, Jeanne Mance faisait la rencontre d'un autre gentilhomme, replet et court, au pas pesant. Elle l'abordait, et tout de suite, La Dauversière, — car c'était lui, — après les salutations d'usage, lui parlait confidemment. Nouveau miracle! Rien d'impossible à cela. Mais en fait, malgré l'anonyme auteur des *Véritables Motifs de Messieurs et Dames de la Société de Montréal*, c'est assez improbable, car la rencontre et la conversation qui la suivit, quoique les deux interlocuteurs ne se fussent jamais « vus ni connus », remarque-t-on ingénument, s'expliquent assez bien par le P. de La Place, sans invoquer un merveilleux que Dieu n'a pas coutume de multiplier pour le plaisir.

Et puis, ce point importe peu. Voici l'intéressant. La Dauversière entretint longuement l'inconnue de tout à l'heure encore qui l'écoutait avec attention et sympathie. Il lui révéla le dessein de Montréal, lui parla chaleureusement des avantages spirituels de l'entreprise, la pressa, la persuada d'y entrer, et d'accord avec Maisonneuve l'agrégea à la Société. Ce n'est pas là un incident menu, sans portée. Jeanne Mance n'a pas fondé Montréal. Mais dans la colonie naissante elle devait être la plus fidèle collaboratrice du gouverneur, et dans les jours les plus mauvais, son unique confidente et son unique appui. C'est l'abandon héroïque que plus tard elle devait consentir de la fondation de son Hôtel-Dieu, dans un temps d'extrême angoisse, qui serait la première lueur du salut. Montréal n'est pas imaginable sans sa magnanime infirmière. Et c'est La Dauversière qui la lui donna.

La recrue partie, La Dauversière et Fancamp reprirent la route de La Flèche. Pendant ce temps, à Chartres, Olier sortait enfin de sa léthargie. C'était dans les jours de l'octave de la fête du Saint-Sacrement. Quelques mois plus tard, à la prière de Madame de Villeneuve, il s'établissait à Vaugirard et y fondait avec deux amis une compagnie qui, l'année suivante, prendrait le nom de Prêtres de Saint-Sulpice. En janvier 1642, il était momentanément en santé suffisante. L'impuissance

où l'avait condamné sa maladie de deux années ne l'avait pas empêché de s'entretenir dans ce projet de Montréal qu'il n'avait pu suivre que de loin, auquel maintenant il rêvait de donner toutes ses forces. Bientôt, il verra en esprit « une pierre fondamentale » sur laquelle viendront retomber comme sur leur mutuelle assise deux arcades. Il comprendra par là qu'il était destiné providentiellement à être l'appui de deux Eglises : celle de France et celle du Canada.

Depuis l'embarquement à La Rochelle, la Société de Montréal s'était notablement accrue. Sur le point de monter à bord, Jeanne Mance avait prié La Dauversière de lui mettre par écrit toutes les raisons que, les jours passés, il lui avait données de vive voix de son entreprise. En possession de cette pièce, elle en avait fait prendre plusieurs copies qu'elle lui avait confiées avec des lettres adressées aux personnages influents de la capitale dont elle avait fait la connaissance et qu'elle voulait attacher à l'œuvre de Montréal. Un si noble but, exposé avec tant de chaleur et de sincérité, avait fortement impressionné les destinataires. Plusieurs s'étaient enrôlés parmi les associés, d'autres avaient promis leur concours financier. Au début de 1642, la société des amis de Montréal comptait au moins trente-cinq membres.

M. Olier voulut alors donner à la nouvelle compagnie et à son œuvre le sceau d'une consécration religieuse solennelle. Ce fut, selon un correspondant parisien du P. Vimont, bien placé semble-t-il pour être renseigné, car c'est peut-être La Dauversière en personne, un jeudi de la fin de février. Les détails de l'assemblée sont connus. A Notre-Dame de Paris, les Messieurs et Dames de Montréal, groupés devant son autel, furent officiellement placés sous le patronage de la Vierge, avec l'île qu'ils voulaient coloniser ; et la cité à naître reçut par anticipation le nom symbolique de Ville-Marie. Dans cette double consécration mariale, nous reconnaissons l'ardente dévotion de M. Olier à la Mère du Sauveur.

Désormais l'œuvre de Montréal est en bonne voie. Au mois de mai suivant, Maisonneuve prenait enfin possession, par la plantation de la croix fleurdelisée, de l'île acquise de Lauson, deux ans auparavant, et y dessinait les plans de l'habitation d'où sortirait un jour une illustre métropole. A la même époque, une recrue de douze hommes partait, sous le commandement du sieur de Repentigny, pour aller grossir les rangs

des premiers colons. Une autre de quarante-trois, conduite par d'Ailleboust, devait la rejoindre l'année suivante. La Dauversière ne put rester étranger à la levée de ces nouveaux contingents. C'est le moins qu'on puisse dire, dans l'absence de documents qui nous fassent sentir directement son action.

Cependant, les plus hautes fortunes ont des revirements soudains. Dès les derniers mois de 1642, la belle ardeur pour Montréal faiblissait à Paris. Cette entreprise passait maintenant pour folle et inutile. On en contestait les motifs et les buts. En sous main, la grande Compagnie de la Nouvelle-France, fâchée des développements inattendus d'une affaire qui faisait pièce à ses ambitions trop mercantiles, entretenait les suspicions. Le danger grandissait autour d'eux, les Messieurs et Dames le sentaient. Attaqués jusque dans leurs intentions les moins contestables, ils se décidèrent à la défense. Au début de 1643, ils ripostaient dans une apologie qui mêlait la controverse, l'histoire, le traité spirituel et le manuel d'apostolat chrétien. C'est la pièce qui est devenue classique dans les annales primitives du Canada sous le titre de *Véritables Motifs de Messieurs et Dames de la Société de Notre-Dame de Montréal pour la conversion des Sauvages de la Nouvelle-France*.

D'aucuns voudraient faire honneur de ce plaidoyer à La Dauversière. C'est certainement à tort. Mais il n'est pas invraisemblable que ces *véritables motifs* qu'à La Rochelle, au printemps de 1641, Jeanne Mance, sur le point de s'embarquer pour Montréal, lui avait demandés de son entreprise et qui avaient été si fort prisés à Paris, aient inspiré par endroits le rédacteur anonyme du factum. Faillon, qui ne dit pas pourquoi, a carrément attribué le document à M. Laisné de La Marguerie, conseiller du roi, entré dans les ordres après le décès de sa femme, grand ami d'Olier et l'un des premiers confrères de la société de Montréal. Avec l'abbé Verreau, j'y verrais bien plutôt la main d'Olier: la réserve même avec laquelle il y est fait allusion à sa coopération avec La Dauversière le trahirait. Mais puisque nous en sommes aux conjectures, je proposerais volontiers, quant à moi, d'attribuer la paternité des *Véritables Motifs* au baron de Renty. Homme d'action s'il en fût, considérable par sa vertu et son influence, directeur enfin de la Société, que lui manquait-il pour être le porte-parole de ses confrères? L'auteur du fac-

tum, en effet, joue alors un rôle de premier plan dans l'entreprise: il nous l'insinue sans ambages. Ces indications répondent exactement à ce que nous savons de l'intérêt pris par Renty dans l'œuvre de Montréal. Non seulement cela. L'auteur allègue encore une vision qu'il aurait eue sur ce même sujet, et il nous en fait le récit. Il est remarquable que cette faveur ne figure pas dans les mémoires autographes qu'Olier, sur l'ordre de ses directeurs qui voulaient voir clair dans la suite de ses grâces, commençait alors d'écrire. De la vie spirituelle de Laisné de La Marguerie, personnage au reste assez estompé, nous ne savons rien. Par contre, Saint-Jure, l'ami, le directeur et le biographe de Renty, qui nous décrit avec complaisance et autorité l'intérieur de ce célèbre spirituel, nous affirme que Dieu le gratifia de lumières insignes sur Montréal et son avenir. En outre, Renty, autant qu'Olier, et beaucoup plus que La Marguerie en tout cas, reçut les confidences de La Dauversière, sur lequel il aurait même fait des prophéties qui se sont réalisées. Avec Olier, il était le seul autorisé par ce qu'il avait appris de sa propre bouche, — car La Dauversière ne jetait pas à tout vent le secret du roi, — à lui consacrer l'éloge que voici:

Le dessein de Montréal a pris son origine par un homme de vertu, qu'il plut à la divine Bonté d'inspirer... de travailler pour les Sauvages de la Nouvelle-France, dont il n'avait auparavant aucune connaissance, et quelque répugnance qu'il y eût, comme chose par-dessus ses forces, contraire à sa condition et nuisible à sa famille. Enfin, plusieurs fois poussé et éclairé par des vues intérieures qui lui représentaient réellement les lieux, les choses et les personnes dont il se devait servir, après une longue patience et plusieurs conseils et prières, fortifié intérieurement à l'entreprendre comme service signalé que Dieu demandait de lui, il se rendit comme Samuel à l'appel de son Maître.

Et un peu plus loin, pour conclure:

A bien peser la chose, il n'est pas ordinaire qu'un homme seul auteur d'un si haut et si nouveau dessein, lui, étranger inconnu à Paris, sans moyens, sans appuis, ni charme de bien dire, en si peu de temps, ait été reçu et accueilli de tant de personnes de différentes conditions, d'esprit, de vertu, expérience et crédit, et assez difficiles pour ne pas se laisser aller à croire légèrement les choses; qu'il les eût persuadées et unies ensemble d'une sainte société qui n'a but, obligation ni intérêt que d'une sainte charité...

Qui, sauf un intime de La Dauversière, pouvait écrire des choses si honorables sur son compte, et pour le redire, si secrètes? Olier ou Renty, je ne vois guère qu'eux qui en fussent à même. Mais au fait cette discussion

d'une paternité littéraire serait inutile ici, si elle ne donnait encore plus de poids à la proclamation solennelle que l'auteur présumé des *Véritables Motifs* fait au monde charitable de Paris et de la Province du rôle extraordinaire, unique et pour tout dire miraculeux, de La Dauversière dans les origines de Montréal. Les Montréalais qui aiment leur passé et ses fastes ne sauraient assez méditer de telles paroles. Elles ne sont que le fidèle écho de la vérité. Leur auteur n'a pas donné dans l'hyperbole obligée du panégyrique. Nous le voyons bien par tout ce que nous avons déjà raconté.

En 1643, et ensuite, La Dauversière demeure toujours l'homme nécessaire. Mais fidèle à un instinct puissant qui le repousse dans l'obscurité, non moins qu'à un esprit d'effacement personnel qui fait partie des méthodes d'apostolat des confrères du Saint-Sacrement, il s'efface devant tous ces noms considérables, — les Liancourt, les du Plessis-Montbard, les Habert de Montmort, les Laisné de La Marguerie, les Bassancourt, les Barillon, les Brandon, les Le Gauffre, et d'autres encore, — qu'au dire de l'auteur des *Véritables Motifs*, son zèle communicatif a seul presque tous groupés dans la Société de Messieurs et Dames de Montréal. Renty a été nommé directeur de la compagnie. Olier en est le père spirituel. Lui, petit hobereau de province, il choisit une place d'auxiliaire, celle de procureur. Dans cette fonction subalterne, il touche des fonds, il signe des contrats, il remonte les courages, il recrute des amis; il a toute liberté pour ses initiatives, mais il semble ne plus agir qu'au nom de ses commettants. C'est la société qu'il représente qui recueille tout le mérite de ses sacrifices; et c'est elle qui, avec la complicité inconsciente de l'avenir, en prendra tout l'honneur devant la postérité. Pour continuer de le voir à l'œuvre, il nous faudra soulever les voiles dont il s'entoure et sous lesquels une histoire approximative l'a tenu caché.

* * *

Les années qui suivirent 1643 furent pénibles et décevantes. Montréal, dès ses commencements, se heurtait à des difficultés insoupçonnées des promoteurs de l'entreprise, prodigieuses, sans cesse renaissantes, et pour tout dire presque insurmontables. C'est ici qu'il est utile de préciser le rôle de tous les acteurs du drame, car à certaines heures ç'en est un.

Où allait-on enfin? Y aurait-il jamais espoir fondé de faire dans l'île de Montréal une habitation stable? Alors pourquoi s'obstiner à y engloutir en pure perte l'argent d'un hôtel-Dieu irréalisable? Les missions huronnes des jésuites étaient toutes proches, leurs besoins étaient criants. Ainsi raisonnait Jeanne Mance en 1643, suggestionnée ou en tout cas impressionnée par les raisons que, tout près d'elle, son amie et alors sa collaboratrice, Madame de La Peltrie, qui venait d'abandonner sa fondation ursuline de Québec pour une nouvelle tentative plus loin dans les nations sauvages, ne manquait pas de lui faire valoir. Même, elle alla jusqu'à proposer à Madame de Bullion, qui finançait la fondation de l'hôpital, de transporter ses charités aux Pères de la Compagnie de Jésus et à leurs œuvres indiennes. La bienfaitrice parisienne s'y refusa net. Mais, comme elle confia ensuite tous les fonds de son futur hôtel-Dieu à La Dauversière pour les placer et les faire rapporter, on peut bien croire qu'elle eut recours à ce dernier pour affermir ses résolutions. Car La Dauversière, dans le conflit des raisons pour et contre Montréal, ne varia jamais.

Renty, dans ce même temps, se multiplie. 1644 fut une année terrible. Les Iroquois de la nation des Agniers infestent la rive nord du Saint-Laurent jusqu'à Québec de leurs incursions; ils menacent d'anéantir la petite colonie de Montréal. Sagesse, dévouement, crédit, Renty met tout au service de la Nouvelle-France. Il écrit alors à la prieure des Carmélites de Beaune: « Le Canada m'a beaucoup occupé, et je suis pour ainsi dire seul qui puisse agir dans une affaire de si grande importance. » Que veut-il dire? Le sort du Canada reposerait-il sur ses seules épaules? Ses activités charitables l'ont signalé à l'attention de la reine, qui cherche des mains sûres par où faire passer ses largesses. De 1638 à 1649, année de sa mort, il sera réélu dix fois directeur de la Compagnie du Saint-Sacrement. Tant de confiance témoigne du prestige dont il jouit dans le monde des œuvres, où pourtant les personnalités abondaient. Aussi est-ce à lui que tout naturellement Anne d'Autriche s'adresse pour transmettre au Canada, dont elle s'est déclarée depuis peu protectrice, les sommes d'argent qu'elle lui destine. En 1644, justement, elle lui remet ainsi 100,000 livres pour les nécessités de la misérable colonie. Nous savons comment fut employée une bonne partie de ce don. En 1645 et

en 1647, c'est encore à lui qu'elle a recours, et chaque fois Renty avancera au nom de la reine à Repentigny, député de la Nouvelle-France, une somme de 30,000 livres. Mais cela, ne l'oublions pas, c'est pour Québec, ses maisons religieuses, ses missions, sa défense contre les Iroquois. Quelle part alla aux colons de Villemarie? Nous ne savons trop. Ils ne furent pas négligés. Mais ils ne furent ni l'unique ni le principal objet des libéralités royales. Notons ce point, pour en conclure que Renty qui se dépensa au service des missions de la Nouvelle-France, comme il le fit pour tant d'autres œuvres dans la métropole, ne se donna pas exclusivement à Montréal. Rien ne prouve, ni même ne suggère, qu'il ait été à aucun moment la cheville ouvrière de l'entreprise. Il y est venu comme associé et comme collaborateur. Une assertion, comme celle-ci qu'on peut lire dans une récente étude sur son apostolat: « Avec le baron de Fancamp, le duc de Liancourt, . . . (Renty, La Dauversière et Olier fondèrent) en 1639 la Société de N.-D. de Montréal », n'est pas fausse, sauf pour la date. Cependant, avec le tour qu'on lui a donné, elle oriente l'esprit sur une inexactitude.

Pas plus que Renty, la Société de Messieurs et Dames de Montréal, prise dans son ensemble, ne fut, au cours des années tragiques où nous sommes entrés, le principal agent de la conservation et du développement de la colonie. Les bailleurs de fonds qui la composaient eurent certes un grand mérite, et leurs charités furent essentielles à l'œuvre. Au fond, cependant, la Société ne fut guère qu'une raison sociale commode pour l'humilité des dirigeants de l'affaire, une façade protectrice derrière l'anonymat de laquelle ils se plurent à dérober leurs démarches les plus personnelles et leurs générosités les plus considérables. Pour M. Faillon, la société est une espèce de cerveau, toujours en éveil, travaillé de vastes ambitions et sans cesse appliqué à l'exécution méthodique et réfléchi d'un programme minutieusement étudié. Rien de pareil dans la réalité. Les initiatives les plus voyantes qui lui sont attribuées sont le fait exclusif, ou peu s'en faut, de quelques personnages bien connus, toujours les mêmes, La Dauversière, Olier, Maisonneuve, Bretonvilliers. . . , et nullement d'un comité directeur. Saint-Sulpice et les Hospitalières de La Flèche ne relèvent que de M. Olier et de La Dauversière. Plus tard, Marguerite Bourgeoys viendra d'elle-même à Villemarie, appelée uniquement

par sa grâce, et après entente avec le seul Maisonneuve. Et nous savons bien qu'à Montréal, ce sont les circonstances, et non les directives immédiates et précises d'un consortium lointain, qui ont inspiré sur place leur conduite à Maisonneuve et à Jeanne Mance. Très vite, du reste, la Société n'allait plus être qu'un nom, un « titre coloré », comme eût dit l'ancienne morale.

C'est que Montréal, comme je l'ai indiqué, ne fut un succès qu'avec beaucoup de temps. Tout d'abord même, à ne s'en rapporter qu'aux apparences, ce fut un désastre presque complet.

L'argent se faisait rare. En 1644, grâce aux fonds envoyés par la reine, il y eut encore une recrue pour Montréal. Ce fut la dernière jusqu'en 1653. En 1647, Maisonneuve ne ramena de France que quelques pieuses filles pour les marier. La guerre iroquoise battait son plein. La Fronde allait éclater sur la France et l'accabler de ses misères. Les beaux rêves s'effondraient. Peu à peu l'enthousiasme des débuts fléchit.

En 1643, M. Olier groupait à Notre-Dame de Paris tous les confrères présents dans la capitale. C'était le 13 mars. La réunion avait pour but de recommander à Dieu le succès du voyage de la troisième recrue, commandée par M. d'Ailleboust. Elle rappelait les réunions analogues de l'année précédente, celle du 16 juillet, dans l'église des carmélites du faubourg Saint-Jacques, et encore, en plus intime, celle du mois de février, à Notre-Dame. Combien y eut-il par la suite d'assemblées de ce genre? L'histoire n'a, croyons-nous, conservé le souvenir d'aucune. Pour diverses raisons, les associés les uns après les autres se sont retirés. Découragés et sollicités de trop de côtés à la fois, ils sont allés porter leur argent à des entreprises moins aléatoires ou plus immédiates. Que représentait la société déjà en 1646?

A cette date, il est vrai, elle aurait fait nommer un évêque pour la Nouvelle-France, le confrère La Gauffre. Elle était donc encore pleine de vie. Je ne puis me demander ici ce que peut bien représenter de solide, et surtout de canonique, cette prétendue nomination. En mars 1646, la société est toujours debout. C'est le seul fait à retenir présentement. Quelques semaines plus tard, la question de l'érection d'un évêché dans la Nouvelle-France rebondit. Cette fois, ce n'est plus la société de Montréal qui est au premier plan, encore qu'on mette en avant ses libéralités,

mais la Compagnie du Saint-Sacrement. Les *Annales* de son secrétaire d'Argenson en font foi. L'affaire, du reste, en 1646, n'aboutit pas. Elle ne pouvait aboutir. Les confrères, au moins pour une fois, s'étaient aventurés sur un terrain mal connu, et mêlés de ce qui ne les regardait pas. En 1656, ils échouèrent également: du moins, car le temps avait fait son œuvre, la négociation ne tourna pas dans le sens où ils l'avaient engagée. Ils parlaient toujours au nom de la Société de Montréal. Mais c'était, nous le verrons, une société reconstituée sur de nouvelles bases et réduite en nombre.

Ce n'est point le lieu de rechercher les autres immixtions de la Compagnie du Saint-Sacrement dans les affaires de la Nouvelle-France. Il faudrait d'abord en faire la preuve. On ne peut assurément souscrire les yeux fermés à cette réflexion du dernier historien de Renty: « En supprimant la Compagnie (du Saint-Sacrement), la royauté oublierait qu'elle lui doit en grande partie la Nouvelle-France. » Après tout, c'est bien possible. Mais nous n'en n'avons positivement aucune preuve. D'ailleurs, je ne parle ici que de Montréal. Sur le rôle de la Compagnie dans l'entreprise, je ferais la même réserve: « Pourquoi, interroge Allier, d'Argenson (l'annaliste) a-t-il passé sous silence la part évidente de la Compagnie dans toute cette histoire (celle de Montréal)? » Oui, pourquoi, sinon parce que cette part ne ressemble d'aucune façon à celle que Raoul Allier, trop bon prince ici pour la « Cabale », a généreusement imaginée, et qu'autrement dit elle n'est pas évidente du tout.

Pour en revenir à la Société de Montréal, elle était si peu engagée à fond dans les démarches auxquelles donna lieu le projet d'ériger un siège épiscopal au Canada, dès 1646, que cette même année, un de ses membres les plus influents, celui dont Faillon fait en maints endroits de ses livres le pivot de toutes ses activités, M. Olier enfin, devant l'incertitude grandissante de la situation de Villemarie, et le peu de chances d'y établir de longtemps le fameux séminaire d'ecclésiastiques projeté en 1639, acceptait, sur la proposition du nonce, l'évêché d'Ispahan et la succession du carme Bernard de Sainte-Thérèse, en Perse. Pour répondre à son appel aux missions étrangères, Olier était tout prêt à abandonner sa cure de Saint-Sulpice et ses prêtres. Ce fut l'opposition des confrères qui le

retint. A sa place, il voulut du moins faire partir l'un de ses prêtres. S'il y renonça, c'est que le sujet de son choix mourut en France.

En 1648, la Société de Montréal achevait de fondre comme la neige au printemps. D'Ailleboust, qui rentrait cette année-là au Canada, y apprenait à Maisonneuve et à Jeanne Mance consternés que plusieurs des confrères lâchaient Villemarie. Ils se portaient, nous dit Dollier de Casson, vers les Missions du Levant. L'indication malgré sa précision doit être erronée. Ces missions levantines pourraient bien être tout simplement la mission de Perse à laquelle Olier venait de s'intéresser si personnellement, ou encore les missions des jésuites en Extrême-Orient dont nous aurons tout à l'heure occasion de reparler. Ou encore autre chose. Belmont, qui se tient habituellement dans la confusion des noms et des dates, écrit pour 1648: « Il se fit une grande compagnie des Indes, qui détruisit celle de Montréal. » A son ordinaire, il fait de l'à peu près. Cependant, il ne semble pas totalement dans l'erreur. Nulle compagnie à charte pour les Indes — entendons les Indes occidentales — ne se fonda en 1648. A cette époque, on ne connaît, pour ces parties du monde, que la Compagnie des Iles Saint-Christophe, dite des Isles d'Amérique, fondée en 1642, et la Compagnie du Cap Nord, pays entre l'Orénoque et l'Amazone, fondée en 1643. S'agit-il d'un essai de renflouement de l'une ou de l'autre de ces deux sociétés? C'est possible. Mais peut-être aussi travaillait-on déjà à organiser cette compagnie de Paris, dite de la France équinoxiale, qui allait s'établir en 1651, et qui en mai 1652 devait diriger sur la Guyane et Cayenne plus d'un millier de colons, au nombre desquels étaient inscrits Scarron et Ninon de Lenclos. Le fondateur même de la Compagnie du Saint-Sacrement, le duc de Ventadour, ancien vice-roi de la Nouvelle-France, allait s'intéresser tout particulièrement à cette entreprise. A son occasion, il projeta même cette Compagnie des Missionnaires des Indes, dont le titre ne souriait point à saint Vincent de Paul. Raoul Allier assigne comme but à la future compagnie le Canada, et le supérieur des missionnaires n'est autre pour lui que l'Abbé de Queylus, un nom bien connu dans l'histoire de l'Eglise du Canada. Allier se trompe. La *Gazette de France* de mai 1652 est formelle: c'est de l'Equateur qu'il s'agit et de l'Abbé de l'Isle Marivaux. Quoi qu'il en soit, toutes ces entreprises de colonisation dans les pays

chauds excitaient l'intérêt du public beaucoup plus que les Indiens, les forêts et les arpents de neige du Canada. A coup sûr, elles ne favorisaient point les affaires chancelantes de la Société de Montréal. Le projet de Ventadour, un confrère si éminent dans la Compagnie du Saint-Sacrement, dut contribuer, s'il était déjà en voie de préparation en 1649, à achever de la torpiller. Du reste, en cette année 1649, la mort de Renty son directeur, la maladie mortelle de La Dauversière dans le même temps, la Fronde qui venait de débiter eussent suffi après les insuccès répétés et prolongés des sept années précédentes, à l'anéantir. En fait, à l'été de 1649, la Société de Messieurs et Dames de Montréal était pratiquement dissoute.

A tout prix, il fallait la relever, si l'on voulait assurer les ressources nécessaires au ravitaillement en hommes et en denrées de la colonie mont-réaliste. A Villemarie, plus qu'ailleurs, on en sentait cruellement le besoin. Jeanne Mance, qui venait d'apprendre la mort du récollet dont l'entregent lui avait ménagé la faveur de Madame de Bullion, et qui pensait à repasser en France pour renouer ses relations avec la bienfaitrice de son hôtel-Dieu, y vit un nouveau et pressant motif de hâter son départ. Elle s'embarqua donc à l'automne de 1649. Mais quand elle arriva à Paris, en pleine effervescence de la première Fronde, La Dauversière, subitement guéri, était depuis trois mois à l'œuvre dans la capitale et tentait d'y regrouper les bonnes volontés. Lui, non plus, et moins que personne, il n'abandonnait la partie. Sa mission était toujours incomplète. Il brûlait de l'achever. On sait à quoi aboutit leur action concertée. Le 21 mars 1650, par-devant Chaussière, La Dauversière et Fancamp, jusque-là propriétaires légaux de l'île de Montréal, renonçaient pour eux et pour leurs hoirs à tous leurs droits présents et à venir sur la concession de Lauson, en faveur de leurs coassociés. C'est qu'en effet, à cette date, la Société de Montréal était de nouveau vivante. Au prix d'efforts que nous ignorons, mais qui ne purent manquer d'être considérables, elle était sur pied. Désormais, elle comprendrait onze membres, du moins nous n'en connaissons guère que les noms qui figurent au bas de l'acte mentionné ci-dessus. Réduite en nombre, elle serait, pensait-on, plus cohérente et plus active.

Malheureusement, elle parut vite ne s'être rétablie que pour retom-

ber sans espoir. On était au cœur de la Fronde. Jamais, la France n'avait connu de calamités plus affreuses. L'argent manquait partout pour faire face à la détresse universelle. Saint Vincent de Paul, dont la supérieure de l'Hôtel-Dieu de Québec demandait en 1652 l'assistance, avouait son impuissance. Au Canada, les Iroquois avaient anéanti les Hurons. Montréal était à leur merci. Coûte que coûte, il fallait de l'argent et des hommes. Jeanne Mance alors sacrifiait son hôtel-Dieu pour le salut commun. Désespéré, Maisonneuve, avec les 20,000 livres qu'elle venait de lui remettre en mains, traversait aussitôt la mer, décidé à ne plus rentrer au Canada s'il ne pouvait y ramener au moins cent hommes. Les cent hommes, il les eut. La générosité de Mlle Mance, celle aussi de Madame de Bullion et de la Société les lui donnèrent. Toutefois, il dut attendre deux mortelles années que la victoire des armées du roi rendit la paix, sinon la pacification, à la France. Mais à ses côtés, et plus que lui, qui assura le succès de cette nouvelle levée de colons? Qu'on relise le rôle des engagements de 1653. Presque tous, ils viennent du Maine et de l'Anjou. Beaucoup sont de La Flèche et de ses environs, c'est-à-dire du pays même de La Dauversière. A une époque où, au témoignage des contemporains, la main-d'œuvre, celle des artisans aussi bien que celle des journaliers, était si rare, et dans un temps où l'on s'embarquait en foule pour les îles tropicales, cela nous dit très haut les sacrifices que La Dauversière dut s'imposer pour acheter un résultat si inespéré.

Une fois de plus, en France, le receveur des tailles de La Flèche était seul pour soutenir l'entreprise de Montréal. Olier, qui sortait d'une nouvelle et grave maladie, dont il ne s'était remis que pour donner sa démission de la cure de Saint-Sulpice qu'il avait transmise à son disciple, M. de Bretonvilliers, sentait la vie lui échapper. Il travaillait à son œuvre capitale de la fondation des séminaires. Mais il percevait toujours cet appel intérieur aux missions étrangères qui l'avait si fortement ébranlé en 1636, et devant la défaillance définitive de ses forces, il comprenait qu'il devait se presser. Décidément, Montréal n'était point prêt pour les recevoir, lui et les siens. En 1653, en février, profitant du séjour à Paris du jésuite Alexandre de Rhodes, missionnaire dans l'Extrême-Orient, il lui demanda de le prendre parmi ses collaborateurs. C'était dans le mois où La Dauversière et Maisonneuve se mettaient en campagne pour lever

leur recrue. A cette époque, Olier, pour l'informer de son dessein, écrit plusieurs lettres à un correspondant anonyme, en qui le dernier éditeur de sa correspondance, M. Lévesque, croit reconnaître La Dauversière. Sur le refus du P. de Rhodes, qui ne veut pas s'embarrasser d'un valétudinaire, il se retourne du côté de l'Angleterre, « sa chère espérance ». Dans tout cet échange épistolaire, pas un mot du Canada, rien pour Montréal. Les vellétés qui l'emportaient vers l'Angleterre ne tiennent pas plus que les désirs de partir à la suite du jésuite. Olier envoie cependant, d'après Baudrand, un des futurs ecclésiastiques de sa compagnie, quelques-uns de ses prêtres en Chine. En Chine, c'est-à-dire que le projet de Montréal ne lui paraît plus possible. Ainsi, le sort de la colonie montréaliste n'est plus désormais qu'entre les mains de La Dauversière en France, et de Maisonneuve et de Jeanne Mance au Canada. La Société des Messieurs et Dames doit être en effet bien bas, puisque son directeur, Olier, l'abandonne et se tourne à l'extrême opposé. En 1654, d'ailleurs, Olier est frappé de paralysie. Jusqu'à sa mort, il ne fera plus que traîner une chétive existence. Toutefois, il est toujours prêt aux signes évidents de la Providence. On va le voir.

S'il avait paru renoncer à Montréal, ou plutôt, s'il lui avait préféré pour un temps un autre champ d'action, c'est que la volonté de Dieu ne lui semblait pas claire, et que les circonstances lui fournissaient des indications différentes. Mais Montréal demeurait toujours la chose de son cœur. A Villemarie, pendant ce même temps, on jugeait que l'heure providentielle avait sonné. La colonie désirait vivement avoir ses prêtres à elle. Mission jusque-là, desservie par des jésuites de passage, et dont le séjour même prolongé n'avait rien d'assuré, Montréal voulait devenir paroisse. En 1655, Jeanne Mance se faisait l'interprète des vœux de toute la population, et elle rappelait à Olier ses engagements de 1642. En octobre de cette année 1655, Maisonneuve repassait en France. A Paris, en novembre ou décembre suivant, avec La Dauversière, il revoyait Olier et lui représentait les nécessités spirituelles de la colonie. Montréal attendait ses ecclésiastiques; sa santé déclinait, une décision s'imposait. Olier céda vite à cette violence qui lui faisait tant de joie. N'était-ce pas ce signe de Dieu qu'il attendait? De grand cœur, il désigna les Messieurs, qui, sous la conduite d'un de ses premiers disciples, l'Abbé de Queylus,

un prêtre énergique et entreprenant qui avait toute sa confiance, partiraient avec la flotte de l'année suivante. Quant à lui, il ne les suivrait pas. Sa dernière heure était proche. Il mourra en effet le 2 avril 1657. Mais ses missionnaires seront en route, presque sur le point de prendre la mer. Sa décision *in extremis* assurera définitivement l'avenir de Montréal.

L'heure de La Dauversière, elle aussi, s'en venait. Au fort de la grande maladie, qui au printemps de 1649 avait failli l'emporter, Renty, dans une vue prophétique, lui en avait encore donné pour dix ans. De ce répit, il ne lui restait plus que deux années. Ses filles de La Flèche, qui essaïmaient en France, faute de pouvoir passer au Canada, attendaient impatiemment que Montréal fût enfin prêt à les recevoir. Les prêtres d'Olier partis, qu'est-ce qui pouvait maintenant les retenir? Le 31 mars 1656, à Paris, il avait fait passer un compromis entre elles et les associés, aux termes duquel la Société de Montréal les mettait officiellement en charge de l'Hôtel-Dieu de Villemarie, et les Hospitalières s'engageaient d'aller en prendre la direction sitôt que les choses seraient en état de les y recevoir. Faillon, il est vrai, reporte cet arrangement au crédit de Maisonneuve, qui aurait amené ses coassociés à son sentiment. Qui ne voit que l'idée doit en revenir à La Dauversière, tout le premier? N'était-ce pas la raison de sa vie qui était en jeu?

Olier mort, La Dauversière lui survivra deux ans seulement. Deux années de souffrances physiques et spirituelles incroyables. Le nouvel évêque d'Angers, Henri Arnauld, le frère du docteur de Sorbonne, de qui ressortissait La Flèche, annonçait déjà son intention de remanier les constitutions et la forme de l'institut des Hospitalières. Ce n'est pas tout. Queylus, le chef de la mission sulpicienne à Montréal, l'héritier de la vocation d'Olier dans la Nouvelle-France et à Villemarie, se proposait de leur substituer, dans l'administration de l'hôtel-Dieu, les Augustines de la Miséricorde de Jésus, de Dieppe, établies à Québec depuis 1639. Pourtant, Queylus ne pouvait ignorer les volontés des Messieurs et Dames de Montréal, et même si leur Société était de nouveau languissante, comme son initiative le ferait supposer, il connaissait sûrement la transaction de 1656, qui liait tous les contractants. La Dauversière apprend ce revirement inopiné de Jeanne Mance, qui, accourue en France pour faire rebou-

ter son bras cassé depuis deux ans, s'est chargée, par déférence pour Queylus, mais bien à contre-cœur, de voir la fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Québec, la duchesse d'Aiguillon, et de la persuader, si possible, d'établir ses hospitalières à l'hôtel-Dieu de Montréal. Ce nouveau coup, parti d'où il devait le moins l'attendre, trouve La Dauversière inébranlable. Envers et contre tous, Queylus, Arnauld, et les autres qui pourront survenir, ses Hospitalières seules entreront à Villemarie. Il l'affirme prophétiquement. Que Jeanne Mance achève sa commission. Elle échouera. En effet, la duchesse d'Aiguillon se dérobe. En mars, La Dauversière, qui a suivi de près cette négociation, est à Paris; le 29 du mois, il signe l'engagement de faire passer sans délai ses religieuses à Montréal. Entre temps, il avait aidé à lever la recrue qu'à l'été suivant Robutel de Saint-André devait conduire. Il rentre enfin à La Flèche. Cette fois, son œuvre est accomplie. Pas tout à fait encore. De Paris, Jeanne Mance, à qui l'attouchement du cœur du vénérable M. Olier a subitement rendu l'usage de son bras perclus, le relance. Il faut qu'il hâte le départ de ses hospitalières. Lui, il est plus pressé que quiconque. Une voix catégorique lui assure que si elles ne partent pas par la flotte de la présente année, elles ne partiront jamais. Mais les dix ans promis par Renty achèvent: il est au lit, malade à la mort. Jeanne Mance lui écrit lettres sur lettres. En vain. Il agonise. Tout à coup, miraculeusement, il est sur pied. Autour de lui, dans sa famille, dans sa petite cité, ce n'est que défiance et hostilité. A l'Hôtel-Dieu même, les esprits sont partagés; il se sent repoussé de partout, isolé, impuissant. N'importe. Un dernier sursaut d'énergie et de foi dans sa vocation va le rejeter sur les grand'routes. Il choisit parmi ses hospitalières celles qu'il destine à la mission lointaine qui est depuis 1630 le but de leur institution. Mais que va faire l'évêque Arnauld? Tout est surprenant dans la finale de la vie de La Dauversière. A l'improviste, mû par on ne sait quelle inspiration, si ce n'est celle de Dieu, Arnauld arrive à La Flèche. A l'étonnement général, ce prélat intraitable apporte les obédiences aux partantes. Quelques heures suffisent aux ultimes préparatifs, les chevaux sont sellés, et les Hospitalières de La Flèche, en dépit des protestations indignées de la population, sont sur la route de La Rochelle. Les voilà au port d'embarquement. Nouveaux contretemps. Queylus doit s'effacer devant M. de Laval, l'évêque récem-

ment consacré pour l'Eglise de la Nouvelle-France. Comme Queylus, Laval est opposé à l'établissement à Montréal de ces Hospitalières, nouvelles venues dans les Ordres de filles. Il demande des délais. C'est lui l'Ordinaire, et déjà on sait qu'il a une haute idée de son autorité. Cette fois le mur est infranchissable. Du fond de son âme, La Dauversière en appelle à Dieu, à sa fidélité. Il maintient sa décision. Le 29 juin, jour de la mise à la voile, il monte à bord bénir ses filles qu'il ne reverra plus. C'est fini. Quelques jours plus tard, il arrive à La Flèche, épuisé, souffrant le martyre dans son corps et dans son âme. Il y rentre pour y mourir. Encore quatre mois, — quatre mois de tortures atroces et d'agonies spirituelles indicibles, — il y décède en effet, un soir des premiers jours de novembre, abandonné des hommes, et en apparence délaissé aussi de Dieu, dans l'attitude, comme il l'avouait à Fancamp qui l'assistait à ses derniers moments, de « l'homme de douleurs ». Aucune nouvelle, à cette date, n'avait pu sans doute lui parvenir de la traversée des voyageuses. Il expire dans sa foi inébranlable, saluant comme un Juste du Vieux Testament l'accomplissement des promesses divines. Montréal est fondé. Ses hospitalières, les prêtres de M. Olier sont maintenant dans la colonie. Tout le hardi programme ébauché vingt ans plus tôt, par une froide matinée de février, dans le parc désolé de Meudon, est réalisé dans tous ses points. Car, sur le bateau qui emporte les Filles de Saint-Joseph de La Flèche vers la ville de Marie, il a vu aussi s'incliner sous sa bénédiction, Marguerite Bourgeoys et ses compagnes de Troyes, prémices de cette Congrégation de Notre-Dame, qui assurera l'éducation de l'enfance dans la paroisse et dans l'île de Montréal, et par tout le Canada.

* * *

Récapitulons en quelques lignes cette prodigieuse existence d'un modeste percepteur d'impôts.

Dégagée des clichés et des généralisations prétendues historiques qui glissent spontanément des plumes et encombrant nos mémoires, l'histoire de la fondation et des commencements de Montréal s'incarne principalement dans un homme. L'initiateur, le promoteur de l'entreprise, c'est Jérôme Le Royer de La Dauversière. C'est lui, les *Véritables Motifs* l'affirment, qui en groupe les premiers et les principaux ouvriers, Olier,

Maisonneuve, Jeanne Mance. L'œuvre lancée, il s'efface, et Plutarque renverse les rôles. Mais Plutarque s'est trompé. Ce n'est pas La Dauversière, ce sont les autres qui, à des titres divers, ne sont que des auxiliaires et des exécutants, d'ailleurs indispensables. En 1645, par exemple, c'est lui qui, de La Flèche, désigne au P. Lalemant le jésuite qui devra gouverner au spirituel la colonie de Villemarie, et Lalemant le qualifie à cette occasion, d' « intendant en France des affaires de Montréal ». Parcourons les actes publics, les documents privés qui nous restent, nul doute possible. Le directeur effectif de l'affaire, c'est La Dauversière. Salomé a raison, et Faillon aussi, quand il écrit si judicieusement que « La Dauversière fut le principal agent de la Providence dans l'entreprise de Montréal ». De 1644 à 1659, le gros de l'intérêt se transporte naturellement au Canada. En France, on ne nous montre plus guère qu'une société anonyme mais aux cent bras. Pourtant toujours, dans les moments critiques, alors que tout est compromis, un homme fend l'ombre et reparaît au grand jour : La Dauversière. Lui seul, en France, il a fait de Montréal son œuvre capitale, exclusive, vraiment son affaire. Là, il a aventuré repos, santé, fortune, les biens mêmes des siens. D'autres y sont allés, très généreusement au surplus, de leur surcroît. Lui, c'est tout son capital qu'il y a engagé. Il lui suffisait de rentrer dans ses fonds; la société, qui dut un jour se déclarer insolvable, ne put jamais le rembourser. Il n'en continua pas moins ses avances. Pour Montréal, il multiplia ses emprunts, accumula les dettes, se ruina. En 1649, déjà, il était au bord de la banqueroute. À sa mort, l'État et ses créanciers firent aussitôt main basse sur ses coffres et les vidèrent de tout leur contenu. Hiver et été, par toutes les saisons et malgré toutes leurs rigueurs, en temps de paix et en temps de guerre, pour son œuvre, il fut sans cesse par chemins. Or, des maux effroyables, plus raffinés que des bourreaux iroquois, le torturaient sans relâche, ne lui laissant nulle trêve. À ces maladies intolérables, il ajoutait la pénitence perpétuelle d'un affreux cilice criblé de pointes de fer et d'autres austérités non moins inouïes. Aux heures les plus désespérées, — et elles furent nombreuses, — il n'a jamais douté. Là encore, il est sans exemple.

Il est vain de faire de l'histoire conjecturale. Comment toutefois ne pas se demander ce qu'il en aurait été de Montréal sans La Dauver-

sière. Un jour ou l'autre, tout au moins à partir de 1667, après l'expédition punitive de Tracy contre les nations iroquoises, Montréal certainement aurait été fondé. Mais Montréal n'aurait jamais eu ni ses Sulpiciens ni ses Hospitalières ni ses Filles de la Congrégation. Et ce ne sont point non plus ces familles héroïques, qui ont fait sa première et sa plus pure noblesse, qui auraient assuré le fonds de sa population. Le Montréal actuel ne serait pas du tout ce qu'il est. De proche en proche, on imagine d'autres réactions. La Congrégation n'aurait point essaimé ses missions sur les rives du Saint-Laurent; la jeune canadienne n'aurait pas eu de mère spirituelle pour lui apprendre à être la femme et la chrétienne qui a fait le pays. C'est tout le Canada qui se serait ressenti et se sentirait pour toujours de l'absence de cet homme dans son histoire.

C'est une mission prodigieuse, en effet, que celle de Jérôme Le Royer de La Dauversière: quelque chose de proprement transcendant. Pour tout dire, une fois considérés les points de départ et les points d'aboutissement, il n'y a pas de proportion entre les moyens employés et les buts atteints. Nous sommes là en face d'un de ces événements que l'histoire constate sans pouvoir les expliquer à fond. Leur raison suffisante est au delà de la catégorie des causes et des effets naturels, et leurs résultats en dehors de l'enchaînement logique des choses de ce monde. La Dauversière revendiquait un mandat d'origine céleste, et ses contemporains les mieux informés n'ont pas songé à mettre en doute ce caractère surnaturel de sa mission. C'est encore lui, c'est encore eux, qui, du point de vue du simple bon sens, nous donnent l'interprétation la plus satisfaisante de ce qu'il fut et de ce qu'il fit.

Dom Albert JAMET, O. S. B.

Les relations de l'Eglise établie et de l'Etat

DANS L'ANGLETERRE CONTEMPORAINE

La publication en Angleterre du *Report on Church and State*,¹ attendue depuis deux ans, est un fait notoire dont il importe de souligner les circonstances et la portée. Le lecteur se souvient de la déplorable affaire du *Prayer Book*, dont la revision avait été entreprise dès 1907 et ne fut jamais acceptée par la Chambre des Communes malgré les tentatives renouvelées de 1927 et 1928. Le droit des Communes de rejeter le nouveau Livre ne fut pas contesté alors et il ne l'a pas été davantage par la suite: si depuis ses origines jusque vers 1689, l'anglicanisme a vécu sous le signe de la suprématie royale substituée au primat du pape, à cette date le roi abdiqua entre les mains du Parlement, qui continua à remplir son rôle historique et usurpé à l'égard de l'Eglise établie. Il n'en est pas moins vrai que l'attitude des Communes en 1928 fut interprétée comme attentatoire aux droits et libertés de l'Eglise anglicane, sur lesquels on se plaisait alors à insister.² Aussi l'archevêque de Can-

¹ CHURCH AND STATE, *Report of the Archbishops' Commission on the Relations between Church and State*, 1935, Vol. 1: Report and Appendices, pp. VI-183, in-8°; Vol. II: Evidence of witnesses, etc., pp. VIII-318, in-8°; issued for the Commission by the Press and Publications Board of the Church Assembly, Church House, Dean's Yard, Westminster, S. W. 1.

² Les premières pages du Rapport (pp. 9-40) donnent un aperçu historique et apologétique à la fois des faits qui ont précédé et créé la situation actuelle: il s'agit en somme pour la commission de légitimer son mandat, en faisant valoir les revendications qui de temps à autre ont soulevé l'anglicanisme en faveur des libertés perdues. En réalité, on ne parle de *Disestablishment* en Angleterre que depuis trente ans (fondation du *Life and Liberty-Movement*.) Les *Tractarians* eux-mêmes n'y songeaient pas (cf. REPORT II, 99). — On trouvera un meilleur état de la question dans le mémoire du comité *On Church and State* de 1916, imprimé en appendice (p. 103). Le mémoire ne fait aucune difficulté à reconnaître que « l'Eglise est administrée aujourd'hui par des institutions qui doivent au Parlement leur existence, notamment à la législation passée entre 1818 et 1885 » (REPORT, p. 123). — Voir aussi le memorandum de la *Church Self-Government League*, *ib.*, II, 17 sq.

terbury, Dr. Davidson, exprimait-il le sentiment général, quand il déclarait devant les représentants officiels des trois ordres de l'Eglise (Church Assembly), le 2 juillet 1928: « C'est un principe fondamental que l'Eglise, c'est-à-dire les évêques avec le clergé et les fidèles, doit en dernier ressort, quand l'accord s'est réalisé sur un point, retenir son droit inaliénable, par loyalisme pour Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, de formuler sa foi en lui et de l'exprimer à son gré dans les formes rituelles. »³ Une commission fut nommée par résolution de l'assemblée (5 février 1930), avec mandat de rechercher quelle application effective ce principe pouvait recevoir dans l'état présent des relations de l'Eglise et de l'Etat en Angleterre, et d'examiner les changements légaux et constitutionnels qui, le cas échéant, seraient requis par sa mise en application. Ce sont les conclusions de cette commission que nous nous proposons de rapporter ici brièvement. Pour ne pas alourdir notre texte, nous renvoyons en note les commentaires que nous suggèrent les décisions de la commission et les documents ou cas semblables susceptibles de les éclairer.⁴

* * *

Trois solutions étaient possibles. D'abord *Disestablishment*, ou rupture du lien historique rattachant depuis la Réforme l'Eglise anglicane à l'Etat. L'exemple des *Free Churches* qui ont répudié cette allégeance dès le XVIIe siècle,⁵ le précédent créé par le Pays de Galles et

³ Ces paroles contrastent avec celles que le même archevêque Davidson prononçait quelques mois auparavant en introduisant le *Prayer Book Measure* à la Chambre des Lords (12 décembre 1927): « Certaines gens prétendent, disait-il, et je tiens leurs propos pour inconsistants et sots, que cette affaire ne relève pas du Parlement, que puisque l'Eglise a fait connaître sa volonté de façon décisive, c'est le devoir du Parlement de la sanctionner. Je ne suis pas du tout de cet avis et je me dissocie de ces affirmations. »

⁴ Nous parlerons le langage du Rapport et emploierons les termes en usage dans l'anglicanisme. Les catholiques savent ce qu'ils doivent penser des rites et ordinations anglicanes.

⁵ Lire le témoignage de Lord Manning, calviniste, sur la position des *Free Churches* en face de l'Etat et de l'Eglise établie, depuis l'*Act of Uniformity* de 1662, REPORT II, 79 sq. — Le *Church Times* la comparait naguère, de façon pour le moins inattendue, à la position catholique: « La théorie calviniste des relations idéales entre l'Eglise et l'Etat a beaucoup de mérites qui la recommandent, et c'est un fait intéressant qu'elle fut pratiquement adoptée par les Jésuites [!]. Suarez et ses disciples tirèrent une ligne de démarcation très nette entre l'Eglise et l'Etat. Pratiquement donc la théorie politique presbytérienne et celle de la Contre-Réforme sont identiques. Le Kirk d'un côté, le Pape de l'autre ne sont pas maîtres de l'Etat séculier, mais le Kirk et le Pape ont le droit de dicter à l'Etat son devoir en matière de religion et peut-être de morale » (4 octobre 1935).

l'Irlande, soustraits désormais à la juridiction de l'Etat, ⁶ et bien d'autres facteurs — l'Eglise rendue libre de légiférer, de s'organiser à son aise, de juger les causes de son ressort, de choisir ses évêques, etc., de faire sentir dans le pays le poids de son autorité purement spirituelle, d'intervenir au nom des principes évangéliques dans les questions sociales, nationales et autres, ... — tout cela aurait dû incliner les membres de la commission vers une solution aussi radicale. Cependant l'opinion, même dans la Haute Eglise, lui était hostile, et parmi les témoins qui déposèrent devant la commission, peu se prononcèrent en sa faveur. ⁷ L'*Establishment* avait tenu bon pendant quatre siècles, il avait offert un toit hospitalier à des sectes et à des écoles de pensée divergentes, il avait procuré à l'Eglise des revenus, ⁸ une situation privilégiée dans le pays et l'Université, la possession tranquille des cathédrales et autres lieux historiques; en revanche, l'Eglise avait sanctifié la vie publique et rassemblé les diverses parties de l'Empire dans l'unité du nom chrétien. Cette longue association des deux pouvoirs avait ses modes d'expression, qui excitaient la fibre patriotique et religieuse: les cérémonies du couronnement et des funérailles du souverain, les prières journalières récitées au Parlement, l'ouverture de la session des tribunaux par un service liturgique, etc. ⁹ Ajoutez que l'Anglais est naturellement traditionaliste, épris de la grandeur du passé: il ne va pas sans transition aux solutions extrêmes, il n'adopte pas sans répulsion les réformes un peu hasardeu-

⁶ L'Irlande en 1869, sous Gladstone, et le Pays de Galles en 1920. Les effets du *Disestablishment* dans les deux pays furent exposés à la commission respectivement par le Dr. John Gregg, archevêque de Dublin (REPORT II, 215 sq.), et par M. Frank Morgan, secrétaire du Directoire de l'Eglise galloise (*ib.*, II, 138 sq.); ils sont dans l'ensemble assez heureux.

⁷ Contre le *Disestablishment* ont pris parti non seulement les groupes protestants, comme la *Church Association* (REPORT II, 60), évangéliques, comme la *National Church League* (*ib.*, II, 114), mais les anglo-catholiques: *English Church Union* (ten-dance Halifax: *ib.*, II, 209), *Church Self-Government League* (*ib.*, II, 31), *Westminster Group* (*ib.*, II, 94). Parmi les personnalités, l'évêque de Durham est un des rares adversaires de l'*Establishment* (*ib.*, 315).

⁸ Le temporel de l'*Establishment* est évalué à 600 millions de livres. Si l'Eglise établie ne compte comme membres actuels (pratiquants) que le dixième de la population de l'Angleterre, on estimera que le coût de l'*Establishment* est disproportionné avec le nombre de ceux qui en bénéficient (cf. *The Future of Anglicanism*, by DEREK HARBORD, dans *The Clergy Review*, febr. 1936, pp. 97-98). Bien entendu les anglicans traitent les « freechurchmen » en parents pauvres, et de même à l'intérieur de l'Eglise les évangéliques sont en défaveur.

⁹ Quelques-unes de ces raisons ont été exploitées par le Canon ANTHONY DEANE, dans son plaidoyer en faveur de l'*Establishment*, prononcé au congrès ecclésiastique de Bournemouth (octobre 1935).

ses. . . , et la suppression de l'*Establishment* était de celles-là. C'était le saut dans l'abîme. Chacun savait ce qu'il possédait sous le présent régime: le maximum de liberté et de *comprehensiveness*, et le minimum de tyrannie de la part de l'autorité religieuse, qui n'était pas maître de faire respecter ses décisions. Un autre système, en affranchissant l'Eglise, n'opprimerait-il pas les consciences individuelles, les rangeant sous l'observation d'une règle de foi et de culte dictée par un parti. Pour beaucoup *Disestablishment* signifiait substitution de l'épiscopalisme clérical au Parlementarisme laïque: ceux-ci étaient enclins à trouver le Parlement, même dans sa composition actuelle, fort acceptable — il représentait le sentiment national qui ne pouvait demeurer indifférent aux décisions religieuses, du moment que celles-ci affectaient, fût-ce indirectement, la vie du pays. D'autres craignaient que les partisans du *Prayer Book as revised* ne profitent du changement pour imposer à la masse leurs vues particulières sur la sainte Réserve, le canon de la messe et l'épiclèse, etc. Enfin, pour les esprits avertis le *Disestablishment* menaçait non seulement la position séculaire de l'anglicanisme, mais son existence même comme Eglise.

Les membres de la commission, des modérés,¹⁰ appartenant au centre de l'Eglise établie, pesèrent le pour et le contre, et comme on pouvait s'y attendre, ils adoptèrent le parti de la prudence: « Nous ne saurions dissimuler notre impression, déclarent-ils dans leur rapport, ou plutôt notre conviction que le *Disestablishment* a pour lui des raisons solides. Quelques-uns d'entre nous¹¹ estiment, après en avoir délibéré, que le *Disestablishment* serait préférable à la continuation indéfinie des relations présentes entre l'Eglise et l'Etat. Néanmoins nous ne le recommandons pas dans les circonstances présentes. L'histoire de l'Eglise et de la Nation en Angleterre forme une trame si serrée que la séparation ne pourrait s'effectuer qu'au détriment de l'une et de l'autre; le dommage qui en résulterait est impossible à prévoir ou à prévenir, et s'en apercevrait-on, il serait trop tard pour y porter remède. Il ne faut pas oublier non plus que pour beaucoup l'*Establishment* est le symbole de l'accep-

¹⁰ Tous avaient soutenu le nouveau *Prayer Book*, et quatre avaient positivement voté pour lui (cf. la protestation de l'évêque de Norwich, REPORT II, 317).

¹¹ Parmi lesquels l'archevêque d'York, Dr. Temple, ainsi qu'il l'a déclaré lui-même devant la « Church Assembly » à la dernière session (février 1936).

tation officielle du christianisme comme religion nationale et que, si l'Angleterre par le *Disestablishment* semblait devenir neutre dans le combat entre la foi chrétienne et la libre pensée, ce serait une calamité pour le pays et en vérité pour le monde entier. » Et plus loin (p. 50) : « Nous sommes convaincus que même dans les parties de l'Empire où l'Eglise n'est pas établie, on attache du prix à l'*Establishment* existant en Angleterre comme figurant la reconnaissance par les peuples britanniques dans leur ensemble du lien qui rattache le christianisme à l'Empire. Il est facile de parler du *Disestablishment* sans le définir avec précision et de le représenter comme apportant la solution de toutes les difficultés qui assaillent l'Eglise. Mais personne ne peut prédire avec un semblant de certitude quelles seraient ses conséquences et jusqu'où il s'étendrait . . . Finalement il est parfaitement possible que le *Disestablishment*, loin de remédier aux difficultés issues du manque d'unité dans l'Eglise, ne fasse que les accentuer. » On concluait sagement: *melior est conditio possidentis*.

* * *

Une autre solution, intermédiaire entre le *Disestablishment* et le *statu quo*, s'offrait encore, d'autant plus digne de considération qu'elle avait récemment prévalu en Ecosse et qu'elle illustrait à merveille le principe annexe du premier énoncé par le *Representative Church Council*¹² en 1913 : « Il n'y a pas en principe d'incompatibilité entre la reconnaissance nationale de la religion et l'indépendance spirituelle de l'Eglise. » L'Eglise d'Ecosse (Church of Scotland) et l'Eglise libre unie (*United Free Church*), séparées depuis 1843, décidèrent en 1910 de s'unir sur la base d'une déclaration commune, où étaient énumérées leurs exigences dogmatiques, rituelles, disciplinaires. Tout droit d'ingérence du pouvoir civil dans le gouvernement de l'Eglise y était formellement répudié. En même temps que ces articles étaient approuvés par l'assemblée générale presbytérienne, le Parlement passait un bill qui légitimait leur promulgation par la dite assemblée, comme étant conformes à la loi du royaume, sans pourtant tenir d'elle leur vali-

¹² Etabli en 1904, il réunissait les membres des deux convocations et ceux des chambres laïques récemment constituées dans les deux Provinces (1885). En se développant, il a donné naissance à la « Church Assembly ».

dité.¹³ Dès lors le statut que l'Eglise écossaise s'était donné en toute liberté entra en vigueur; dans l'acte même où elle se posait en face de l'Etat, la *Church of Scotland* déclarait ne pas s'opposer à lui, mais vouloir vivre seulement conformément à sa vocation et à ses traditions; elle consacrait son indépendance sans rompre les liens qui l'unissaient au pouvoir civil et sans sacrifier les « vested interests » que cette solidarité comporte. Une telle solution économique, qui à la fois comblait tous les vœux et sauvait tous les intérêts — ce qu'on appelle en bon anglais *to have it both ways*, — ne ferait-elle pas le jeu des dignitaires de l'anglicanisme?

A cette question ils répondirent sans ambages: l'histoire et les conditions faites aux deux Eglises dans leurs pays respectifs ne sont pas les mêmes. En Ecosse, les divergences doctrinales ne se sont guère manifestées au cours des siècles: il était donc facile de faire l'unité autour d'une formule de foi, condition préalable de la reconnaissance par l'Etat de l'autonomie religieuse. L'anglicanisme où fusionnent divers groupes et écoles est loin d'une pareille entente, et la rédaction d'un formulaire commun y est réputée impossible, dangereuse même et nuisible au progrès dogmatique ou à la liberté de pensée. De même le presbytérianisme a toujours vécu en marge de l'Etat, et l'élément laïque y a acquis très tôt la prépondérance; l'anglicanisme au contraire ne s'est émancipé que peu à peu de la tutelle de l'Etat, et le droit des laïques à participer au gouvernement de l'Eglise n'est reconnu que depuis quinze ans (*Enabling Act*, 1919). Néanmoins la solution écossaise marquait le but à atteindre; les moyens devant être cherchés ailleurs, dans une autre combinaison où l'Etat serait partie, mais non point partie prenante. La commission en fait l'aveu: « En vérité, la principale difficulté de notre enquête a été de découvrir la meilleure méthode d'assurer à notre Eglise la liberté que l'Ecosse a depuis longtemps possédée avec l'agrément de tous. »¹⁴

* * *

La solution qui a prévalu finalement, nous la résumerons d'un mot: c'est le « self-government » spirituel mitigé, ou pouvoir soigneusement

¹³ Cf. l'appendice III du Rapport, p. 134.

¹⁴ REPORT, p. 55.

dosé dévolu à l'Eglise établie, dotée des organes constitutionnels nécessaires, de légiférer en matière spirituelle et de juger ses propres causes, et partant d'éliminer peu à peu les différends qui existent dans son sein et que l'agitation commencée autour du *Prayer Book* a envenimés. Pour l'intelligence de ce qui suit, un mot sur la situation créée par le rejet du Livre en 1927-1928 ne sera pas inutile.

La première conquête de l'anglicanisme d'après guerre fut l'*Enabling Act* (1919), qui instituait l'assemblée nationale de l'Eglise d'Angleterre, brièvement appelée: « Church Assembly ». Cette assemblée est composée des deux Chambres des Convocations et d'une Chambre des laïques élus tous les cinq ans par les électeurs diocésains selon le principe de la représentation proportionnelle; elle est autorisée à voter des mesures concernant le rituel et la bonne administration de l'Eglise, qui sont ensuite soumises au Parlement, lequel conserve son droit de veto. En somme l'*Enabling Act* n'a pas modifié les rapports existant entre l'Eglise et l'Etat: il introduisit seulement une nouvelle procédure facilitant le vote des bills ecclésiastiques par le Parlement.¹⁵ C'est par cette voie que le nouveau *Prayer Book* fut soumis au Parlement en 1927. Quoiqu'il eût recueilli par deux fois une forte majorité à la « Church Assembly », il fut refusé chaque fois par le Parlement, ou du moins — et c'est ce qui rendait l'injustice plus flagrante — par ceux des députés qui, vivant en pays (constituencies) où l'Eglise n'était pas établie, n'étaient pas intéressés à la Réforme. Alors une nouvelle ère des relations entre les deux pouvoirs devait s'ouvrir nécessairement, dont la crise intérieure subie par l'Eglise établie n'était que le prélude. On aboutissait en effet à une impasse: ou bien il fallait revenir à la stricte application des rubriques du *Prayer Book*, exigée par les *Acts of Uniformity* (1559, 1662) et rap-

¹⁵ D'après son préambule, les pouvoirs législatifs de l'assemblée sont soumis au contrôle et à l'autorité de Sa Majesté et des deux Chambres du Parlement. Celui-ci garde son droit d'initiative en matière ecclésiastique, c'est-à-dire qu'il n'est pas tenu d'attendre qu'une mesure lui soit proposée par la « Church Assembly » pour légiférer. De fait une grande part des décisions liturgiques et disciplinaires concernant l'Eglise établie sont prises en conseil de cabinet et portées à la connaissance des autorités religieuses par *Order-in-Council*, qu'il s'agisse de la division des diocèses, de la création ou distribution des sièges épiscopaux, du statut des cathédrales, de la nomination des évêques et autres dignitaires, même des formules de prières à ajouter au *Prayer Book*, ou à modifier, comme il est advenu récemment lors des funérailles du roi Georges V, où l'autorité civile intervint *motu proprio* pour prescrire un cérémonial légèrement différent de l'ancien.

pelée par les décisions du « Privy Council » de 1857 (Westerton v. Lid-dell) et 1868 (Martin v. Mackonochie), ¹⁶ mais un tel retour en arrière était aujourd'hui, plus encore qu'au temps des ritualistes, impossible — et l'on pouvait citer telle déclaration de la commission royale on *Ecclesiastical Discipline* de 1906, qui décourageait d'avance une semblable retraite: « Depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours il a existé, disait-elle, un contraste entre la théorie exprimée par les *Acts of Uniformity* et la pratique du clergé dans la conduite du Service public. . . La loi existante est trop étroite pour les besoins modernes, de telle sorte qu'une stricte conformité à cette loi ne pourrait s'acheter qu'au prix du bien spirituel des fidèles »; ou bien il fallait tolérer les irrégularités introduites par les ritualistes et le mouvement piétiste contemporain, et partant renoncer à l'uniformité cultuelle, affaiblir l'autorité spirituelle des évêques qui n'auraient plus de loi à faire observer, et jeter dans le désarroi nombre de consciences ecclésiastiques, celles des jeunes clergymen surtout qui, à leur ordination, font serment d'être fidèles aux formulaires et rubriques de l'Eglise d'Angleterre. ¹⁷

Mis en présence de ce dilemme, les évêques anglicans résolurent d'un commun accord en 1929 de renoncer à la stricte observance des rubriques et formes de prière prescrites par le *Prayer Book* et l'*Act of Uniformity*, et d'adopter chacun dans son diocèse la mesure de tolérance conseillée par le bon sens et la nécessité d'éviter toute collision fatale avec le pouvoir séculier. En principe on retiendrait comme permises et légitimes

¹⁶ Dans le premier cas, les juges décidèrent que « dans l'exécution des services, rites et cérémonies ordonnés par le *Prayer Book*, les directions y contenues doivent être strictement observées; aucune omission ni addition ne saurait être permise ». Dans le second, ils refusaient de distinguer entre matière grave et matière légère dans les infractions commises contre les rubriques. La préface du *Prayer Book* prévoyait cependant que dans les cas de doute ou de divergence, l'évêque puisse exercer un certain pouvoir discrétionnaire. — Ces vues du « Privy Council » ont été en partie retournées par le verdict de l'archevêque Benson dans le fameux *Lincoln' Case* (1897).

¹⁷ Voici le texte de ce serment ou promesse, dite *Declaration of Assent*, exigée des ministres anglicans par le *Clerical Subscription Act* (1885): « Je fais solennellement la déclaration suivante: Je donne mon assentiment aux XXXIX Articles de Religion et au Livre de la prière commune et à l'ordination des évêques, prêtres et diacres. Je crois que la doctrine de l'Eglise d'Angleterre, telle qu'elle est là exposée, est agréable au Verbe de Dieu, et dans la prière publique et l'administration des sacrements, j'emploierai les formules prescrites par le dit Livre et aucune autre, excepté dans la mesure où l'autorité légitime en disposerait autrement. » Quelle est cette autorité légitime? Est-ce l'évêque du lieu? Ainsi l'entendent certains clergymen qui par la *Declaration of Assent* s'engagent seulement à obéir à leur évêque. Mais cette obéissance elle-même a ses limites (cf. l'article de A. R. Bellars, *Priest's obedience to his bishop*, dans *Theology*, novembre 1933).

mes les déviations et additions inscrites au nouveau *Prayer Book*, quoi qu'elles fussent sans valeur canonique.¹⁸ Mais en fait chaque évêque restait libre de tracer pour les fidèles de son ressort la ligne en deçà de laquelle on serait exact, conforme à l'esprit de la loi, sinon à sa lettre, et au delà de laquelle on serait rebelle, hostile à l'une et à l'autre.¹⁹ C'était le triomphe du libre arbitre. Il s'ensuivit, pour dire le moins, beaucoup d'imprécision, de confusion, un état d'anarchie plus préjudiciable à l'Eglise que le despotisme étatique, et finalement une situation un peu trouble que la commission qualifie d'hypocrite (insincère).

Pour sortir de cette impasse, voici donc ce que propose la commission:²⁰

1° Elle recommande aux archevêques de Canterbury et d'York de réunir une *Round Table Conference* où siégeront les représentants des diverses écoles ou partis de l'anglicanisme, et d'obtenir d'eux un agrément relativement aux deux points sur lesquels s'est centrée la controverse depuis 1927-1928, savoir les « déviations » à introduire dans le service de la sainte Communion,²¹ l'usage et les limites de la Réserve eucharistique.²² — *Les dispositions qui suivent supposent cet accord de fond réalisé.*

¹⁸ Voir le texte de la résolution des évêques dans LOWTHER CLARKE AND HARRIS, *Liturgy and Worship* (S. P. C. K. 1932), p. 790. D'après ce livre, qui sert d'introduction quasi officielle au *Prayer Book*, le Livre de 1662 continue à faire loi et celui de 1928, le « New Book », lui est adjoint comme un supplément d'où l'on peut tirer, s'il en est besoin, services et prières.

¹⁹ Cf. la déposition de l'évêque de Norwich, REPORT II, 150, 163 sq.

²⁰ REPORT, p. 56 sq.; résumé, p. 99.

²¹ Les déviations du *Prayer Book* en 1928 concernent surtout l'épiclese, transférée après la consécration, à l'instar des liturgies orientales, et la place du « Pater » qui précède la communion au lieu de la suivre. Les modifications moindres, qui ont été généralement agréées, concernent, par exemple, l'ordre des psaumes et des leçons, les prières surrogatoires, le service simplifié d'administration du baptême, etc.

²² La Réserve eucharistique semble exclue par le XXVIII des Articles de Religion: « Le sacrement de la Cène du Seigneur selon l'ordonnance du Christ ne se réserver pas », et par une rubrique insérée en 1661, qui prescrit au célébrant de consommer les restes des éléments consacrés. Mais ces deux textes ne sont pas péremptoires, car le premier peut s'entendre de l'institution de la Réserve qui ne remonte pas au Christ, et le second a seulement pour objet d'empêcher la profanation des saintes espèces.

2° La première regarde la législation de l'Église établie.²³ On demande au Parlement de se dessaisir de ses attributions « concernant les formulaires doctrinaux, les services ou cérémonies de l'Église d'Angleterre » au profit de la « Church Assembly », et à cet effet d'amender l'*Enabling Act*, sa charte de fondation. Désormais toute mesure, approuvée par les trois chambres de l'assemblée et par les deux tiers des assemblées diocésaines à deux reprises différentes (avant et après sa révision par la « Church Assembly »), sera présentée à l'assentiment royal et recevra force de loi sans être soumise à l'approbation parlementaire. En même temps, et pour désarmer l'opposition du Parlement, on introduit des sauvegardes : la première, nous l'avons insinué, c'est que le laïcat soit admis à légiférer soit par l'organe de la « Church Assembly », soit même en dehors d'elle, par les conférences diocésaines, réformées de manière à y admettre les délégués de toutes les paroisses ; de la sorte on ne pourra plus reprocher à la « Church Assembly » de n'être pas vraiment représentative du suffrage populaire dans l'anglicanisme,²⁴ et le rôle assumé par le Parlement en matière spirituelle n'aura plus de raison d'être. La seconde garantie, plus importante, regarde la question de compétence : pour qu'une mesure soit soustraite à la juridiction du Parlement et dévolue à la « Church Assembly », son caractère spirituel doit être certi-

²³ Le projet initial de la commission était le retour à la position de 1662, temps où le Parlement était presque exclusivement composé de membres de l'Église établie. On demanderait donc aux membres du Parlement, qui appartiennent aujourd'hui à la communion anglicane, de se séparer des autres pour former de nouveau l'assemblée laïque délibérante de l'Église. Mais le Parlement consulté refusa d'entrer dans ces vues. D'où le second remède ici proposé, qui est la substitution de la « Church Assembly » au Parlement pour les matières qui, de par leur caractère spirituel, échappent à la compétence de celui-ci.

²⁴ Cf. REPORT II, 36 et *passim*. — Dans la grande majorité des diocèses, chaque paroisse envoie un ou plusieurs délégués à la Conférence diocésaine, choisis sur une liste qui comprend exclusivement les membres de l'Église officielle, résidant dans la paroisse et ayant assisté régulièrement aux offices dans les six mois précédents. Ces délégués se joignent dans les délibérations à l'évêque et à la Chambre du clergé, qui, avec la Chambre laïque, composent les conférences diocésaines. A leur tour ils élisent les membres de la Chambre laïque de la « Church Assembly » pour une durée de cinq ans et selon le principe de la représentation proportionnelle. Quelques diocèses cependant font exception : l'élection des délégués laïques à la « Church Assembly » a lieu indirectement, par la voie des conférences ruri-décanales ou autrement. La présente commission accepte en substance le rapport déposé en janvier 1934 par le comité d'enquête de la « Church Assembly » (cf. REPORT, append. II, pp. 128-133) : ce rapport cherche à faire disparaître les exceptions indiquées, mais le suffrage reste, à deux degrés, une représentation directe du laïcat à la « Church Assembly », semblable à celle de l'électorat au Parlement, qui est jugée difficile et trop coûteuse. La commission se refuse à accorder un droit de vote dans les conseils paroissiaux et autres organes d'Église, aux dissidents qui n'ont d'autre titre à s'intéresser aux affaires de l'Église établie que leur qualité de sujets anglais.

fié unanimement par les archevêques de Canterbury et d'York, le Lord Chancelier et le Speaker de la Chambre des Communes. — Cette réforme, on le voit, tend à éviter l'écueil contre lequel s'est heurté le *Prayer Book*, savoir le veto parlementaire. Si elle est acceptée par les Communes, la partie perdue en 1927-1928 sera regagnée, car la « Church Assembly » reconstituée et dotée de nouveaux pouvoirs sera invitée immédiatement à légitimer les décisions de la conférence préliminaire sur le service de la sainte Communion et la Réserve eucharistique.

3° Après avoir recouvré sa loi, l'Eglise établie devra l'administrer par ses propres moyens.²⁵ Selon la discipline actuellement en vigueur (*Clergy Discipline Act* de 1840, *Public Worship Regulation Act* de 1874), un clergyman coupable d'une erreur doctrinale ou d'un manquement au rituel peut être poursuivi devant les cours ecclésiastiques diocésaine ou provinciale, mais l'évêque du diocèse peut refuser d'accueillir la plainte. La procédure prévue par les lois susdites étant assez difficile, il est enclin dans la pratique à user de son droit de veto, avec, comme résultat, la cessation des poursuites et la continuation du délit. A cette procédure juridique jugée encombrante, peu efficace et inutilement agressive, surtout quand il s'agit de légères infractions liturgiques, la commission demande qu'on substitue des tribunaux pastoraux, domestiques, aux directions desquels tous les clergymen se soumettraient en conscience. Soit donc « un tribunal doté d'une pleine autorité spirituelle, lié aussi peu que possible par les précédents légaux, parlant le langage du « father-in-God » plutôt que celui du juge attentif par-dessus tout à examiner les circonstances de la cause. . . Les directions de l'évêque siégeant en personne seraient données pastoralement et administrativement par manière de censure ou de monition, plutôt que judiciairement.» Un tribunal provincial de même caractère jugerait en appel. La commission croit au succès de ces interventions: « Quoique ne possédant pas en elle-même d'autorité légale, nous pensons que dans la plupart des cas la monition pastorale de l'évêque, ou du tribunal provincial en cas d'appel, serait obéie . . . et que l'effet moral d'une condamnation épiscopale publique, après audience de la cause, serait définitif pour tous

²⁵ La compétence des tribunaux ecclésiastiques en Angleterre se limite actuellement à la discipline du clergé et au maintien des édifices sacrés. — On consultera le *Report of the Ecclesiastical Courts Commission*, avril 1926 (en appendice, p. 139).

ceux qui loyalement se considèrent comme membres de l'Eglise catholique et épiscopale » (p. 75).²⁶

4° Les évêques ont joui jusqu'à présent dans l'anglicanisme d'une sorte d'immunité, sinon de droit, du moins de fait, que l'on commence à regretter.²⁷ Le rapport les défère à une cour composée des évêques diocésains, le quorum étant fixé à cinq, sous la présidence de l'archevêque. Sont qualifiées pour porter plainte les personnes suivantes: trois évêques diocésains, ou douze prêtres bénéficiaires et douze laïques « communiant » du diocèse de l'inculpé. Les peines prévues sont: la censure, la suspense et la destitution. Le tribunal juge sans appel.

Qu'il s'agisse du clergé ou des évêques, les tribunaux en question ne s'occupent que des infractions commises contre la doctrine ou le rituel de l'Eglise d'Angleterre. La commission ne statue rien sur les délits moindres: négligence, refus d'obéissance, etc. Elle rappelle seulement que l'archevêque peut « visiter » un ordinaire récalcitrant et le suspendre de ses fonctions pendant une période déterminée.

5° L'omnipotence du Parlement disparaît en matière judiciaire pour faire place au *Judicial Committee of the Privy Council*. Tribunal purement laïque créé en 1833, à un moment où les convocations ne fonctionnaient plus, sa compétence de dernier ressort dans les causes spirituelles ne fut jamais reconnue par les gens d'Eglise. Des commissions instituées en 1883, 1906 et 1926 rapportèrent successivement con-

²⁶ Les moyens dont dispose présentement l'évêque pour venir à bout des ritualistes irréconciliables (que quelques membres de la commission traitent avec plus d'indulgence et d'équité, REPORT, p. 180) sont les suivants: persuasion morale, blâme public infligé par l'évêque de connivence avec le clergé du diocèse, refus de nommer des vicaires pour aider le curé récalcitrant, ou même d'instituer à l'avenir un nouveau curé, si la paroisse entière est coupable (ainsi en est-il dans le diocèse de Birmingham, où les « églises rebelles » résistent aux injonctions de l'évêque, le Dr. Barnes, moderniste notoire — voir sa lettre typique à la commission, REPORT II, 314), refus d'administrer la confirmation dans telle paroisse, suppression des subsides venant du fonds diocésain, etc.

²⁷ Cf. REPORT, append. VI, p. 175. — Lorsque, il y a deux ans, Lord Hugh Cecil intenta un procès à l'évêque de Liverpool, qui avait admis dans sa cathédrale un prédicateur unitarien, il le cita à comparaître devant son métropolitain, l'archevêque d'York, ou devant le synode de la Province, ou « devant toute autre cour ou juge que l'archevêque jugerait compétent »: on pense à la « Chancery Court », cour provinciale d'York (Pétition adressée à l'archevêque d'York, le 28 décembre 1933). L'affaire ne fut jamais jugée à proprement parler; elle fut seulement évoquée devant la convocation d'York, qui absout l'évêque de Liverpool, lequel y siégeait comme à l'ordinaire (7 juin 1934) (cf. *Les Unitariens à Liverpool*, dans *Nova et Vetera*, janvier-mars 1935, p. 59 sq.).

tre lui, mais leurs recommandations sont demeurées lettre morte; la dernière proposait qu'en tout litige concernant la doctrine, la discipline ou les usages de l'Église d'Angleterre, les archevêques et évêques des deux Provinces énoncent la règle de l'Église sur le point débattu et que cet avis autorisé s'impose comme faisant loi aux juges du conseil privé. La présente commission propose une autre solution beaucoup moins hardie. « Nous suggérons, dit-elle, que, tout de même que le chancelier diocésain est assigné par l'évêque et les juges des cours provinciales par les archevêques, ainsi les membres de la nouvelle cour spéciale de dernière instance pourraient être choisis par la Couronne sur une liste dressée par les archevêques de Canterbury et d'York, avec l'approbation des convocations, et comprenant en partie des juristes éminents, tels que *Lords of Appeal*, membres du comité judiciaire du conseil privé ou juges de la cour suprême, et en partie des évêques ou autres personnes, clercs ou laïques, spécialement qualifiés » (p. 71). Mais dans la terminologie moderne, la Couronne signifie le premier ministre responsable devant les Chambres. Ce sont donc celles-ci qui en dernière analyse désigneront les membres de cette cour de justice, qui dès lors ne saurait différer beaucoup de l'ancienne. La même remarque vaut, quoique à un degré moindre, pour la réforme de la législature décrite au n° 2: l'assentiment royal donnant force de loi aux mesures passées par la « Church Assembly » sera subordonné à l'avis favorable du premier ministre conseillé par le cabinet et les Chambres. Bon gré mal gré, qu'il s'agisse du pouvoir législatif ou du pouvoir judiciaire, force est de remonter à la source de toute autorité en Angleterre, aussi bien au spirituel qu'au temporel: jadis le roi, aujourd'hui le Parlement.²⁸

6° Un laps de temps assez long s'écoulera vraisemblablement avant l'entrée en vigueur du présent règlement, si même il est jamais approuvé. Dans l'intérim, pour mettre à l'aise la conscience des Churchmen, la commission propose que les évêques réunis en convocation fassent, de

²⁸ La commission a prévu l'objection et y a répondu de la manière suivante: « Ce principe (de l'autonomie spirituelle de l'Église) n'est aucunement incompatible avec la suprématie royale, car le Souverain est légalement tenu d'être en communion avec l'Église d'Angleterre établie par la Loi, et donc il convient de maintenir son assentiment comme obligatoire en toute législation ecclésiastique » (p. 46). Qu'est-ce à dire sinon que l'Église reconnaît encore le roi pour chef suprême; peu importe sa qualité de membre de l'Église établie, puisque ce n'est pas en cette qualité qu'il est chef au spirituel comme au temporel.

connivence avec la « Church Assembly », la déclaration suivante (Nous omettons les considérants) :

« Nous donc, ayant égard au bien spirituel de l'Eglise et aux difficultés qui nous ont été léguées par l'histoire, déclarons solennellement que, en faisant la *Declaration of Assent*, tout évêque, prêtre ou diacre s'oblige par le fait même à adhérer au Livre de la prière commune (*Prayer Book*), sauf pour le cas où quelque dérogation à ce Livre serait ordonnée ou sanctionnée par l'évêque du diocèse agissant conformément aux instructions suivantes :

« a) Les services du Livre de la prière commune seront toujours regardés comme fixant la norme du culte.

« b) Aucun usage s'écartant de cette norme ne sera autorisé à moins que, de l'avis des convocations, il ne soit pas en contravention, ou ne marque pas de déviation sensible par rapport aux doctrines et principes fondamentaux de l'Eglise d'Angleterre, tels qu'ils sont formulés dans les XXXIX Articles et le *Prayer Book*.

« c) L'évêque ne devra sanctionner aucune déviation qui ne soit en conformité avec les principes posés par les convocations d'accord avec la « Church Assembly », ou n'ait été approuvée par elles.

« d) L'approbation des fidèles de la paroisse est requise pour la mise en vigueur de ces déviations. »

7° En ce qui concerne le choix des évêques, le Rapport contient des dispositions additionnelles intéressantes. Selon l'usage actuel, en cas de vacance du siège épiscopal, le chapitre du diocèse reçoit en même temps que l'avis d'élire le nouvel évêque, l'injonction de n'élire que le candidat de la Couronne dont le nom lui est communiqué par lettres royales, sous peine de *præmunire*.²⁹ Reprenant en partie les conclusions d'une enquête faite en 1929, la commission propose que le chapitre ait le droit de refuser d'élire le candidat officiel sans s'attirer de représailles, et que les deux archevêques de Canterbury et d'York soient également libres de refuser de le confirmer ou de le consacrer. Mais ni le pouvoir du chapitre ni celui des archevêques ne vont au delà de ce refus : la nomination des

²⁹ Cf. REPORT, p. 170.

évêques reste l'affaire du premier ministre prenant ou non l'avis de son entourage. — Même constatation que plus haut: le Rapport exprime de la satisfaction pour le fond de l'état de choses actuel, et il cherche à l'améliorer quant à la forme. Même s'il est adopté, le premier ministre continuera comme par le passé à nommer ses créatures aux principaux postes de l'Eglise établie, évêchés, décanats, bénéfices, et il façonnera ainsi du dedans, plus efficacement que s'il procédait par décrets-lois, la politique de cette Eglise.³⁰ On a remarqué que des quarante-trois évêques qui étaient en fonction lors de la querelle du *Prayer Book* (1927), trente-deux avaient été installés depuis dix ans seulement, par M. Baldwin ou par M. Lloyd George. Il est vrai que sur ces trente-deux, trente étaient favorables au *Deposited Book*, mais cette circonstance, diversement jugée d'ailleurs par les partis, ne diminue en rien la portée du fait.³¹

8° La législation du mariage est le point de friction le plus sensible dans l'état présent des relations de l'Eglise et de l'Etat en Angleterre. Comme suite au *Divorce Act* de 1857, l'Etat a le droit d'exiger de l'Eglise établie qu'elle bénisse les secondes noces de gens mariés qui ont obtenu le divorce de l'officier civil, ou à tout le moins qu'elle prête ses

³⁰ Une autre conséquence de ce droit de patronage de la Couronne, c'est la quasi-inamovibilité des curés et desservants, avec tous les inconvénients qu'elle entraîne (cf. REPORT, p. 181). Nous n'en donnerons qu'un exemple: dernièrement (mars 1936), dans une paroisse du diocèse de Liverpool, Alls Saints, St. Helen, où avait lieu régulièrement le dimanche une « eucharistie chantée », le service fut interrompu par des réactionnaires; ce que voyant, l'évêque fit une démarche auprès du Rev. W. E. Colegrave, curé depuis trente ans, pour qu'il résignât sa charge; mais celui-ci résista, déclarant qu'il tenait sa cure en franc-fief (*free-hold*), et l'évêque ne pouvant passer outre, dut s'employer à calmer les mécontents. — Ajoutons que par le *Clerical Disabilities Act* (1870), un clergyman peut quitter les ordres et retourner à la vie civile sans encourir de sanction canonique; il est protégé par l'Etat au mépris de la loi de l'Eglise.

³¹ Vouloir soustraire les affaires de l'Eglise à la juridiction de l'Etat et invoquer en même temps son appui dans la désignation des titulaires des chaires épiscopales, bénéfices et autres sinécures, c'est commettre un illogisme, dont se rendent coupables certains dignitaires de l'anglicanisme. « Je connais un évêque, nous dit sir THOMAS INSKIP, qui était parmi les plus ardents à critiquer la décision des Communes lors du rejet du *Prayer Book*, et qui en plus d'une occasion sollicita l'aide de son député en vue de persuader au premier ministre de le nommer évêque. » (REPORT II, 102.) Quant à la présence des archevêques et d'une vingtaine d'évêques à la Chambre des Lords, elle a des effets non moins néfastes, que Lord HUGH CECIL, au déjeuner du *Green Quarterly Review* (18 janvier 1936), stigmatisait en ces termes: « Inévitablement cela les expose (non évidemment dans leur propre intérêt, mais dans celui de l'Eglise) aux influences subtiles de la mondanité. Ils désirent se conformer aux idées reçues, se laissent conduire par des préjugés et considérations séculières, tendance qui est à la fois dangereuse et nuisible. » Un changement ici ne pourra se produire qu'avec la réforme de la Chambre des Lords, qui est escomptée.

locaux pour la célébration de ce mariage adultère. L'Église ne peut échapper à cette obligation que par la désobéissance, qu'elle encourage chez ses ministres; parfois même elle doit s'exécuter.³² Ajoutons qu'elle n'est pas exempte de torts; le Rapport du *Joint Committee* des convocations de Canterbury et d'York, déposé en juillet 1935, autorise les curés à admettre à la communion les fidèles qui sont partie innocente relativement au divorce et se sont remariés; on requiert seulement le consentement de l'évêque qui reste juge de chaque cas en particulier. La présente commission s'est abstenue de légiférer sur ce sujet.³³ Néanmoins, la nécessité d'une dissociation des deux lois de l'Église et de l'État relativement au mariage, en raison de leur incompatibilité croissante, se fait jour de plus en plus; c'est un principe affirmé aujourd'hui dans les milieux anglicans que l'Église doit être libre de bénir les mariages qu'elle reconnaît valides et nul autre, de fixer les heures où les époux peuvent se présenter pour recevoir la bénédiction nuptiale, libre aussi de refuser l'usage de son cérémonial ou de ses locaux à ces unions illégitimes et incestueuses (*Deceased Wife's Sister's Marriage Act*), d'établir la liste des empêchements pour ses fidèles, etc., enfin libre d'accorder ou de refuser sa communion à qui elle veut. Avec cela, au sein même de l'Église établie le sentiment de l'indissolubilité du lien conjugal s'érousse de plus en plus, et on tend à transformer cette indissolubilité de principe en un idéal irréalisable pour certaines consciences modernes.³⁴

³² « C'est là que le bât la blesse », a déclaré l'évêque de Londres devant la commission (II, 96), parlant de cette situation inextricable, « beaucoup plus que sur toutes les questions de rituel, parce qu'ici les deux lois sont absolument opposées l'une à l'autre. Le monde ne paraît pas se rendre compte que de par la loi en vigueur, l'acte de 1857, vous devez marier la partie innocente par rapport au divorce, et vous devez prêter votre église pour le mariage de la partie coupable. Beaucoup préféreraient mourir plutôt que de faire ceci. Nous nous sommes toujours donné pour règle dans le diocèse de Londres de ne faire ni l'un ni l'autre, et nous avons contrevenu à la loi continuellement. » L'évêque de Londres oublie qu'une fois du moins il a dû autoriser le mariage, à St. Martin-in-the-Fields, d'un parlementaire avec une Américaine divorcée (cf. *Church Times*, 3 août 1934), et que lui-même écrivit alors pour se disculper : « J'ai refusé déjà des centaines de demandes. Mais ici les circonstances du cas étaient telles et si tragiques, que j'ai dû faire cette exception. C'est la première fois depuis plus de trente ans et ce sera probablement la dernière. » (Lettre au *Church Times*, 10 août 1934.)

³³ REPORT, p. 92-93. Voir des essais de solution (dissociation du contrat civil et de la solennité religieuse), *ib.*, II, 34 et 96.

³⁴ Indissoluble prend alors un autre sens : « Il signifie quelque chose qui théoriquement, en soi, ne devrait pas être dissous, mais qui en pratique peut l'être très facilement. » Les conférences diocésaines appelées à se prononcer à leur tour sur le *Marriage Report* n'évitent pas l'équivoque. « Séduites par les propos d'orateurs indulgents, parmi lesquels, comme on pouvait s'y attendre, figurent au premier plan des dignitaires de l'Église, quelques conférences manifestent une tendance à déclarer d'abord que le ma-

9° La question du mariage peut mener au *Disestablishment*. D'autres questions se poseront alors et se posent déjà maintenant, dans l'hypothèse d'une réforme législative: Quel est le droit canon encore en vigueur dans la *Church of England*? Quelle est la partie de l'ancien droit qui subsiste et fait-elle autorité? Quelles sont les obligations du clergé, soumises aux prescriptions du droit canonique, dans les cas où ce droit et la loi civile divergent? Autant de problèmes que la commission a soulevés et qu'elle a laissés sans solution.³⁵ Ils ne pourront être résolus, s'ils le sont jamais, que par de minutieuses recherches historiques et en tenant un compte exact des précédents, des coutumes et lois du royaume, des exigences et des possibilités actuelles des divers groupes dont se compose l'Eglise, etc. Entreprise ardue, hasardeuse même, qui échouera mille fois, comme vraisemblablement le projet de réforme lui-même, si l'Eglise établie ne s'arrache pas à la tutelle de l'Etat, n'abandonne passions et préjugés, pour rentrer dans le giron de l'Eglise universelle.

* * *

Par manière de conclusion, relevons l'accueil que le *Report on Church and State* a reçu dans les différents milieux et contrôlons, s'il est possible, leurs réactions.

Ici le *Times* est un bon indicateur, du moins il reflète l'opinion de l'Anglais moyen. Or pour lui, il n'existe pas de conflit entre l'Eglise et l'Etat en ce pays: il est possible que l'Eglise ait besoin de réformes, mais non de toutes celles demandées par la commission. Le journal se révolte devant la prétention de ses membres qui déclarent que leur rapport doit être adopté intégralement ou pas du tout; entre autres propositions, il écarte l'idée d'une réforme de la « *Church Assembly* »: « Elle est inspirée par cette croyance que puisque le *second Prayer Book* a été approuvé

riage est indissoluble, puis à indiquer les circonstances dans lesquelles son indissolubilité peut être reconnue de façon appropriée » (*Church Times*, 15 novembre 1935). Pour la question de discipline (comment traiter les gens remariés qui persistent dans leur union criminelle), même laxisme: « L'argument auquel en bien des cas on se rallie est que les fidèles récalcitrants doivent être autorisés à jouir à la fois des privilèges éternels de la religion et des satisfactions temporelles du péché » (*ib.*). — Sur la doctrine de la Haute Eglise, cf. *The Church, Marriage and Divorce, Some Comments on the Report of the Joint Committee of Convocations on Marriage*, published on behalf of the Committee of the Church Union (Church Literature Association).

³⁵ La Réforme n'abrogea pas le droit canon en Angleterre, qui continua à régir l'Eglise au nom de la coutume ou prescription. En cas de conflit, le droit civil prévaut. L'entreprise de revision des canons existants par la commission royale nommée sous Henri VIII n'a pas abouti.

par la majorité de cette assemblée, le Parlement n'avait point le droit de le rejeter et partant doit être privé du pouvoir dont il a mésusé. » On peut penser qu'en cette circonstance le Parlement s'est trompé, mais « autre chose est de regretter la décision du Parlement et autre chose d'arguer que le Parlement n'avait aucun droit d'en décider du tout. »³⁶

Le *Church Times* est satisfait du ton général du Rapport :³⁷ il montre que le sécularisme hanovrien (*Erastianism*) est bien mort. Il lui reproche cependant de donner encore trop au légalisme. « Il est vrai que les rédacteurs admettent que la conformité à la loi présente, si elle était possible, ne pourrait s'obtenir qu'au détriment du bien spirituel de l'Eglise, — quoiqu'ils ne disent pas, comme ils auraient dû le faire, que cette loi est un tissu de contradictions irrémédiables et qu'elle est en beaucoup d'endroits grossièrement injuste. Surtout ils paraissent croire que toute la vie de l'Eglise doit être réglée par l'observance d'une sorte de code uniforme, encore que gentiment et paternellement administré. De même que l'archevêque Arundel au temps des Lollards, comme la reine Marie Tudor à l'époque de la Réforme, l'archevêque Laud au temps du puritanisme et les évêques Whigs en face de Wesley, ils cherchent dans l'application rigoureuse d'une loi quelconque la solution ultime des problèmes de l'Eglise. » Dans le détail, l'hebdomadaire *High Church* est sympathique au projet de réforme de la « Church Assembly » franchement hostile à la création de cette nouvelle cour d'appel « qui n'est qu'une seconde version du *Privy Council* ». A ce propos il souligne avec assez de bon sens qu'aucune cour d'appel n'est prévue pour les évêques, et on ne voit pas pourquoi le clergé et les fidèles seraient autrement traités. Il juge que l'Eglise sera suffisamment défendue contre l'arbitraire du premier ministre par la procédure envisagée lors de l'élection des évêques; mais l'arbitraire de ces derniers est aussi à redouter, d'où la nécessité du tribunal provincial chargé de le réprimer ou de le censurer. Même réduites à ce minimum, les exigences de l'Eglise ont-elles chance d'être agréées par le Parlement, à qui en dernière analyse revient la tâche de statuer sur le sort de l'Eglise établie? C'est assez douteux, vu l'opposition des méthodistes gallois, des presbytériens écossais, des « orange-

³⁶ Cf. *The Times Weekly Edition*, 30 janvier 1936.

³⁷ Cf. *Church Times*, 24 janvier, 31 janvier et 7 février 1936.

men » irlandais. Néanmoins le *Church Times* croit le Parlement assez disposé à déférer au vœu unanime des représentants de l'orthodoxie anglicane.³⁸

On est forcé de se rabattre sur cette question: l'unanimité se fera-t-elle autour du Rapport, et notamment sur son préambule? Les partis ont déjà pris position à ce sujet: la *Church Association*, protestantisante, assemblée à Leeds, s'est déclarée prête « à opposer une résistance implacable aux déviations du service de la sainte Communion l'assimilant à la messe et à la pratique de la Réserve du sacrement, quel qu'en soit le motif ». Le Rev. C. M. Chavasse et les membres de la conférence évangélique réunie à Oxford sont opposés à tout changement ou amendement des relations existantes entre l'Eglise et l'Etat, ils ne prendront part à aucun colloque avec leurs adversaires, à moins que ceux-ci ne désavouent « le culte de l'adoration du saint sacrement ». Enfin au nom des anglo-catholiques, la *Church Union*, dans son meeting du 17 mars, a voté une résolution affirmant: 1) la croyance de l'Eglise d'Angleterre, comme branche de la sainte Eglise catholique, à la présence réelle; 2) la nécessité de la sainte Réserve pour la Communion des malades et des personnes qui ne peuvent assister à la liturgie; 3) que le Christ présent dans l'eucharistie est adorable, même en dehors du service liturgique (ce qui légitime les dévotions devant le saint sacrement); 4) que la place normale de la Réserve est l'autel (c'est-à-dire le tabernacle).

Le Rapport a été soumis à la « Church Assembly », lors de la session du 5 février dernier; le Dr. Temple, archevêque d'York, a ouvert les débats, simple prélude des discussions futures. Nous ne retiendrons pas ses paroles — il était l'un des rédacteurs, — mais plutôt l'avertissement que l'évêque de Durham a adressé à l'assemblée. « En tentant d'apporter à l'*Establishment* des modifications constitutionnelles et légales, dit-il en substance, la Commission n'a fait rien autre que de labourer des sables.

³⁸ Il y a quelques mois (18 octobre 1935), le même journal remarquait avec assez de perspicacité que le présent conflit vient de ce que l'Etat, sans abandonner l'ancien point de vue, savoir que l'Angleterre est un Etat chrétien, s'est ingéré plus que de droit dans les affaires de l'Eglise; il prétend lui dicter ses formes de culte, les conditions de Communion, de validité des mariages, etc. Et il concluait: « L'avenir de l'*Establishment* dépend purement et simplement de l'attitude adoptée par l'Etat. S'il cesse d'envahir le domaine spirituel, l'*Establishment* peut être maintenu; mais s'il s'obstine et continue à intervenir inconsidérément et à opprimer l'Eglise, l'attachement à la religion chrétienne doit conduire à la rupture du lien existant entre les deux pouvoirs. »

Il n'y a pas la moindre possibilité d'arracher le consentement du Parlement à ces réformes. L'idée même qu'il est possible de refondre le système légal de l'Église d'Angleterre, dans les limites de l'*Establishment*, pour satisfaire aux aspirations incoercibles d'une société spirituelle vivante, n'est qu'une pure illusion sans aucun fondement. Même si les propositions de la Commission étaient acceptées et devenaient loi, elles n'assureraient pas la liberté spirituelle dont l'Église d'Angleterre avait besoin; elles ne tendent donc, ces recommandations, qu'à détourner l'esprit public de la véritable solution du présent problème qui est le *Disestablishment*, avec ses suites. »

Les événements jusqu'à présent semblent vérifier la prophétie du Dr. Henson: l'État anglais laïcise ses écoles (Council schools) et se réserve « le pouvoir exclusif de nommer et de congédier les professeurs », même les professeurs d'instruction religieuse dans les écoles libres (Church schools); il projette de convertir les anciennes redevances payées à l'Église par la paysannerie (tithe) en rentes fixes à taux réduit, opération qui priverait les clergymen du sixième de leur revenu.³⁹ Subir les charges de l'*Establishment* sans en percevoir les bénéfices, « Disendowment without Disestablishment », si telle est la solution préconisée par l'État, il y aura lieu pour l'Église de reviser les conclusions de ses rapporteurs, et de se rallier à la solution écossaise ou à toute autre, susceptible de retourner en sa faveur les termes du problème: « Disestablishment without Disendowment », séparation des pouvoirs, et maintien des traitements et privilèges.

Vincent-M. POLLET, O. P.

Mai 1936.

³⁹ Allusion à l'*Education Bill* et au *Tithe Bill*, actuellement en discussion (mai 1936).

L'affaire How

D'APRÈS LES DOCUMENTS CONTEMPORAINS

Le meurtre de M. Edward How, en octobre 1750, jeta la consternation parmi les Anglais et fut sincèrement déploré par tous ceux qui entretenaient avec ce *gentleman* de civiles relations. Le marquis de La Jonquière ne fait que lui rendre justice, quand il écrit: « Les Anglois ont fait une grande perte; le dit sieur How étoit Conseiller, commissaire, trésorier; en un mot tout rouloit sur luy. C'étoit un très habile homme et, quoyqu'il fût *l'auteur de toutes les usurpations*, on ne peut s'empêcher de plaindre le sort tragique qu'il a suby *par son imprudence*. » (*Lettre au ministre, 1er mai 1751.*)

Il ne fait pas le moindre doute que cette action des Indiens soit injustifiable; toutefois les historiens lui donnent une importance réellement disproportionnée, quand ils la mettent sur le même rang que l'assassinat de Jumonville, survenu quatre ans plus tard. Il n'y a, entre les deux cas, aucune similitude, si ce n'est la fin également tragique de ces deux hommes qui méritaient un meilleur sort.

M. de Jumonville, enseigne des troupes de marine, fut chargé, par M. de Contrecoeur, d'aller remettre une sommation à George Washington, qui étoit alors adjudant-major de Sir Robert Dinwidde, lieutenant-gouverneur de la Virginie. Il partit, à la tête d'un détachement de trente-quatre hommes, pour accomplir la mission qui lui étoit confiée. Le 28 avril 1754, entre sept et huit heures du matin, la petite troupe est cernée par les Anglais et assaillie d'une double décharge qui fait neuf victimes dans les rangs des Canadiens. Washington, conscient de la méprise, ordonne finalement de cesser le feu, afin de recevoir le mandat de Jumonville, et c'est à ce moment même que l'officier français tombe, atteint d'une balle dans la tête. Plus tard, le frère de Jumonville, Coulon de Villiers, s'étant rendu maître du fort Duquesne, saura dire à Washington

devenu son prisonnier: « Nous pourrions venger un assassinat; nous ne l'imitons pas. »

Il s'agit bien, ici, d'un officier en chef, venu pour parlementer, par conséquent en mission officielle et sauvegardé par le droit des gens. Il ne paraît pas qu'il en soit de même pour M. How.

D'abord celui-ci n'est pas un officier, au sens militaire du mot, bien qu'il soit qualifié par euphémisme de *major* et de *capitaine*; il est un commissaire des vivres et approvisionnements, qui s'abouche, en cette occasion, avec les sauvages, on ne sait au juste pour quel motif, mais de son plein gré.

Une question préjudicielle s'impose. Qui était donc au juste ce M. Edward How?

Il fut tout d'abord un simple commerçant, venu très jeune du Massachusetts à Annapolis, pour se livrer à la traite du poisson et des pelleteries, entre 1720 et 1725. Quelques années plus tard (vers 1730, ou peut-être même un peu avant), il épousait Marie-Magdeleine, troisième fille de William Winniet, un des principaux négociants-armateurs de l'Acadie, qui l'associait à ses entreprises.

M. How parcourait le pays en tous sens pour les intérêts de son négoce, faisant du commerce aussi bien avec les Français et les Indiens qu'avec les Anglais; bref un trafiquant quelque peu interlope, dans le type de Josnah Mauger ou de Moÿse de Les Derniers, mais avec des procédés moins vulgaires.¹

Il finit par acquérir une certaine influence dans les milieux Acadiens: « No man in the country had acquired so great an influence over the Indians, and the French inhabitants regarded him with much esteem and confidence. The ascendancy was twofold being based on his knowledge of their languages and the integrity he uniformly exhibited in all dealings with them. » (Calnek and Savary, *County of Annapolis*, p. 529.)

¹ « Il s'agit d'un grossier maquignon, qui était le *factotum* du proscriptionnaire en chef Lawrence et qui a été l'agent principal des rapines qui ont précédé et suivi les scènes affreuses de la proscription [des Acadiens]. Moÿse de Les Derniers, que nous présumons avoir été un Jerseyais, d'après son nom et son langage, était sans doute un de ces commerçants interlopes qui circulent dans les campagnes; protestant, il était bien vu des Anglais; Français d'origine et de langue, il lui était plus facile qu'à d'autres de négocier avec les Acadiens. » (Rameau de Saint-Père, *Une Colonie féodale en Amérique*, II, p. 93.)

De fait, M. How possédait suffisamment la langue française et se piquait même de littérature; mais il est évident que sa connaissance de l'idiome micmac se bornait à quelques termes usuels, puisqu'il ne comprit rien à un discours où sa vie était en jeu et qui aurait pu avoir pour lui des conséquences fort désagréables, en certaine circonstance, sans la présence d'esprit du fidèle interprète de l'abbé Maillard, Louis-Benjamin Petitpas.²

Ses relations multiples avec les Indiens et les *neutrals* lui permettaient de recueillir au passage bon nombre d'informations qu'il s'empresait de transmettre aux autorités anglaises; et c'est ainsi qu'il sut capter la confiance de son gouvernement, « whom he appears to have kept posted on the schemes and conduct of the French (neutrals) and Indians ».

Il est appelé au conseil, en 1736, et participe à la défense d'Annapolis, en 1744. (Voir la lettre de M. Maillard, du 3 novembre 1746.)

On le trouve résident à Canso (1740), commissaire des approvisionnements, shérif, juge de paix et capitaine de la milice: l'homme à tout faire. Il est chargé de négocier un traité avec les Indiens du nord de la baie de Fundy (1746). Présent au combat de Grand-Pré, en qualité de commissaire des vivres et chargé de l'administration des affaires civiles, il est blessé, fait prisonnier et dans la suite échangé. Après l'avoir nommé juge à la cour de la vice-amirauté, Cornwallis le fait venir à Halifax (1749), comme membre du conseil. A partir de ce moment, il accepte toute sorte de missions, plus ou moins officielles, qui le mettent en mesure de surveiller les agissements des troupes françaises. C'est un véritable entremetteur: il traite du rachat des prisonniers et s'efforce d'embaucher les sauvages à force de présents; il se tient en rapport avec les Français pour les fournitures et provisions; il en profite pour retenir les Acadiens dans la partie anglaise.

Il se trouvait à la rivière Saint-Jean, quand le capitaine Rouss captura un de nos vaisseaux (1749).

² Petitpas constatait sûrement que M. How n'avait rien compris au discours du *speaker* micmac, puisqu'il lui dit: « Vous avez cru sans doute que ce long propos qu'il vous tenoit étoit une réponse qu'il faisoit à ce que vous veniez de lui dire; point du tout. . . » Nous reviendrons plus au long sur cet incident.

L'abbé Maillard, qui avait eu des relations suivies avec M. How, dit qu'il était « homme d'esprit et même lettré, mais extrêmement rempli des préjugés de sa secte contre l'Eglise catholique, donnant de plus dans les idées de l'impie Volston sur les miracles de Jésus-Christ ».

En 1740, M. How vint de Canso au Port-Toulouse, avec l'autorisation du commandant du Bois-Berthelot. Il assista à la messe, « faisant extérieurement, pendant tout le temps du sacrifice, ce qu'il voyait faire aux autres Catholiques »; puis, ayant fait donner aux sauvages un quart de lard, de la farine et deux moutons, pour capter leurs bonnes grâces, il manifesta l'intention de s'entretenir avec eux par interprète, pour connaître l'explication des chants qu'il avait entendus sans les comprendre. Mais il arriva qu'au cours de l'entretien, les sauvages crurent le reconnaître et l'un d'eux répondit à une de ses objections: « J'ay entendu cent fois faire ce raisonnement, à Canso, par des gens à qui je ne puis pardonner, parce qu'ils ne la faisoient point par ignorance, mais bien pour nous donner un ridicule que nous ne méritons pas. . . Plus je t'envisage, depuis que tu as parlé en anglois, plus tu me fais ressouvenir de cet Anglois que j'ay vu, il y a environ trois ans, au Petit-Dégrat. » Il continua de palabrer sans aucune bienveillance pour M. How, sur qui tous tenaient les yeux fixés et qui n'y comprenait absolument rien.

Il faut bien dire qu'à cette époque, où le *papisme* était considéré par eux comme un crime de lèse-humanité, messieurs les Anglais de la Nouvelle-Ecosse se laissaient aller assez facilement à des sarcasmes contre les pratiques religieuses des Acadiens et des Micmacs, qu'ils tournaient en ridicule. Un Anglais de Canso aurait dit à un Indien, qui venait de communier: « Mon camarade, tu dois être bien rassasié quand tu sors de la communion, car alors tu as un homme de six pieds dans le ventre! » L'autre Anglais (celui du Petit-Dégrat) tenait ce spirituel (!) propos: « Bonjour, Messieurs les Mikmaques, serviteurs de Marie! O la grande Dame pour vous auprès de Dieu! Sans elle, pourriez-vous jamais naviguer en sûreté dans vos canots, surtout quand vous êtes *bien saouls*, ce qui vous arrive souvent. Vous êtes sages dans le choix que vous avez fait de Marie pour être votre protectrice: la bonne Dame aimoit le vin; elle pouvait si peu s'en passer qu'elle obligea un jour son Fils, comme malgré luy, à faire un miracle pour qu'elle n'en manquât pas. »

M. How, quelque peu décontenancé par le rappel de ces propos, n'hésite pas à répondre: « Mes amis, j'avoue que parmi nous il y a de *fort mauvais plaisants*; je les déteste comme vous, quoique gens de ma nation. » Or, le *mauvais plaisant*, c'était lui-même. Les sauvages avaient reconnu en sa personne l'homme du Petit-Dégradat.³ Sans vouloir rien préjuger de ses opinions philosophiques, il est permis de dire que de tels propos, tenus en présence des sauvages, étaient pour le moins imprudents.

M. How ne se contentait pas de tourner en dérision la piété des Indiens. Dans ses voyages d'exploration à travers les campagnes acadiennes, il savait profiter de l'absence des hommes pour se livrer au *braconnage* sur le terrain conjugal.⁴

Assurément, M. Edward How était devenu, avec le temps, un personnage de marque parmi les siens, un instrument de valeur entre les mains du gouverneur Cornwallis. Nous ne voulons rien lui enlever de son importance; toutefois, il est absolument impossible de reconnaître, à ce négociant promu magistrat, aucun titre militaire. Calnek et Savary sont absolument formels sur ce point: « How is [here] styled Major and Cornwallis often calls him Captain, why, I cannot tell, as I am not aware of his having any military rank » (p. 532, en note). Et ailleurs: « As a Magistrate [at this period], he took occasion to preserve the *authority of the civil* over the military power » (p. 530). Ainsi donc, parce qu'il a été transitoirement capitaine de milice à Canso, il ne s'ensuit pas que M. How soit un officier de carrière. Cornwallis l'a déclaré formellement, quand il suggère au gouvernement de Londres de lui donner Mascarène pour successeur, disant « that How, *non being a military man*, was unfit ». ⁵

³ Petitpas le lui déclare sans ambages: « Or, comme je sçay que vous êtes cet homme-là même. . . » Mais, voulant tirer son hôte du mauvais pas où il s'était fourvoyé, il prétexte un ordre du commandant pour le faire sortir et il l'accompagne par mesure de prudence, tout en lui disant: « Retirez-vous donc au plus tôt, Monsieur, à votre bord; et, dès ce soir même, pour mettre en sûreté votre vie, de laquelle je n'ose autrement vous répondre. » M. How comprit fort bien et ne revint jamais au Port-Toulouse.

⁴ Edouard Richard affirme: « Ma grand'mère était certainement la petite-fille d'Edward How. Il n'y a pas le plus léger doute sur ce fait. » Témoignage confirmé dans le *Bulletin des Recherches historiques*, vol. XIII (janvier 1907). — (Jean Doucet) « par un malheur et un crime dont Marguerite Préjeau, sa mère, ne peut être tenue responsable, était le fils du colonel How ». — Voir également John Herbin, *The History of Grand-Pré*.

⁵ Il peut être dit *officier civil*, au même titre que Pichon et Courville.

Nous verrons plus loin qu'il ne venait pas en mission officielle, quand il eut la malencontreuse idée de s'aboucher avec les sauvages de Beauséjour.

* * *

Quel fut, en cette occasion, le rôle de l'abbé Le Loutre? On l'accuse tout simplement d'avoir *prémédité* la mort d'un homme qu'il considérait comme son adversaire personnel et de l'avoir *attiré par trahison* dans un guet-apens: c'est le *leitmotiv* de tous les historiens anglais jusqu'à ces derniers temps. S'ils sont en parfait désaccord sur les circonstances de fait, nous les trouvons unanimes dans leur accusation.

« Sans doute, ajoutent-ils d'ordinaire, le crime n'a jamais été prouvé; mais des officiers français et catholiques n'auraient point désigné Le Loutre, s'ils ne l'en avaient cru capable. »⁶ Laissons parler Parkman: « The worst charge against him, that of exciting the Indians of *his Mission* to murder captain Howe, an English officer, has not been proved; but it would not have been brought against him by his own countrymen if his character and past conduct had gained him their esteem. » (*A Half-Century of Conflict*, II, p. 180.)

Cornwallis avait réellement insinué que le chevalier de La Corne et l'abbé Le Loutre pourraient avoir quelque responsabilité dans cette triste affaire; mais cependant, il n'ose l'affirmer. D'autres, plus hardis, n'hésiteront pas devant une accusation catégorique, que le docteur Brebner rejette loyalement comme « *almost certainly untrue* ».

Une chose demeure certaine, c'est que Le Loutre avait pris la précaution de prévenir M. How qu'il eût à se méfier des sauvages. Par ailleurs, il est assez douteux que le missionnaire fût présent au fort, ce jour-là, et c'est très probablement cette absence que M. How voulait mettre à profit pour aborder les Micmacs, à l'insu de leur *Patriarche*.

Il s'y trouvait sûrement le 18, quand il écrit à l'abbé de l'Isle-Dieu: « Depuis ma dernière [lettre], les Anglais ont prétendu que c'étoit un officier français qui portoit le pavillon, lorsque les Sauvages ont tué M. How; on leur a fait répondre qu'aucun officier n'étoit capable de pareille trahison et qu'on étoit prêt à leur prouver authentiquement qu'il

⁶ Nous verrons, par la suite, quels sont ces officiers français et catholiques, et ce que valent leurs dépositions.

n'y avoit que des Sauvages. Ces Messieurs sont indignés contre nous et voudroient nous faire répondre de toutes les actions des Sauvages. »

Mais, de ce que Le Loutre se trouvait présent à Beauséjour le 18, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y fût le 15. Ses multiples entreprises le retenaient souvent en dehors du fort. On comprend qu'il y soit revenu à la hâte dès qu'il apprit le fâcheux événement.

Aussi bien Cottrell, qui affirme être présent à Chignecto trois jours avant l'attentat, ne dit pas qu'il se soit trouvé là le jour même.

Il n'est pas surprenant que M. Le Loutre ait été l'objet d'un soupçon de la part de ses adversaires qui étaient sans aucun scrupule; mais leur accusation est totalement dénuée de preuve. Il est juste de constater qu'il n'a été ni convaincu de crime, ni même traduit en jugement par le gouvernement anglais, durant sa longue détention au château de Jersey.

Une fois de plus, la calomnie a fait son chemin, et la légende hostile s'est substituée à l'histoire. C'est une véritable conspiration contre la vérité.

* * *

Nous possédons plusieurs relations de l'incident, qui sont loin d'avoir toutes la même valeur. Ne convient-il pas de placer en première ligne l'opinion des hommes qui se trouvaient en Acadie, à l'époque du drame, et qui ont eu, par le fait même, des moyens d'information? Ce sont M. de La Vallière, Le Loutre lui-même, l'abbé Maillard, le gouverneur Cornwallis, le marquis de La Jonquière, les sieurs Prévost et Cotterell.⁷

Si nous écartons Le Loutre, qui est en cause, un seul peut être considéré comme témoin direct, le capitaine de La Vallière, qui se trouvait présent au fort de Beauséjour, le 15 octobre 1750. Sa déposition est très nette et peut se résumer ainsi: quelques sauvages, sachant que M. How venait souvent au bord de la rivière Missiguasch, pour conférer avec les officiers et les missionnaires, étaient allés s'embusquer de nuit derrière la levée qui borde le cours d'eau (vraisemblablement vers le

⁷ On verra plus loin ce qu'il faut penser de Johnstone, qui venait d'arriver tout juste à Louisbourg.

Pont-à-Buot, lieu ordinaire des conférences).⁸ Vers huit heures du matin, Etienne Bâtard, *sauvage du P. La Corne*,⁹ se rend au lieu de l'embuscade, avec un pavillon. Dès qu'il voit M. How s'approcher, l'Indien jette son pavillon et donne le signal de la fusillade. M. How, atteint mortellement, est enlevé par ses compagnons, qui le portent au *fort Lawrence*, où il survécut cinq ou six jours. D'après ce récit, Bâtard aurait simplement donné aux autres le signal de tirer.

Il n'y avait donc là que des sauvages. L'abbé Le Loutre confirme cette déclaration et il exclut formellement toute participation d'officiers français.

Le rapport de M. Maillard est beaucoup plus circonstancié, assez proluxe même, et il appuie très nettement la déposition précédente de M. de La Vallière. Dépouillé de ses artifices oratoires, il se réduit à ceci : les sauvages, informés que le sieur How vient, chaque semaine, conférer avec les officiers de Beauséjour, vont se placer en embuscade au bord de la rivière. Etienne Bâtard, déguisé en soldat, se montre seul sur la rive et salue à la française les officiers anglais, « mais avec des manières et des expressions si peu françaises que d'abord ils entrent en soupçon de supercherie de sa part » et lui tournent le dos. Etienne saisit alors son fusil et le sieur How tombe mortellement blessé de ce coup, *dans les reins*. En dépit de la fusillade, le corps de la victime a pu être enlevé par ses compagnons.

Les relations sont concordantes sauf en deux points de détail très secondaires : Maillard ne mentionne pas la présence d'Acadiens parmi les sauvages ; il affirme que c'est Bâtard lui-même qui a tiré et tué M. How.

Le docteur Webster a cru devoir écarter ce témoignage, sous le prétexte que M. Maillard ne fut point présent et qu'il n'a connu l'affaire que par ouï-dire. Il préfère s'en rapporter à Louis de Courville et au

⁸ Le ruisseau Missiguash n'a de réelle importance qu'aux heures de la marée : « When the tide was out, this river was but an ugly trench of reddish mud gashed across the face of the marsh, with a thread of half fluid slime lazily crawling along the bottom ; but at high tide it was filled to the brim with an opaque torrent that would have overflowed but for the dikes thrown up to confine it » (Parkman).

⁹ Le texte porte : *Etienne Bâtard, sauvage dit Père La Corne* ; c'est évidemment une erreur de transcription ; car, plus loin, M. de La Vallière ajoute que le « même Sauvage, qui fut avec le pavillon et qui fit tuer M. How », était un *sauvage du P. La Corne*, qui demeura à Beauséjour jusqu'au 27 juillet 1751, continuant de traiter avec les officiers anglais.

chevalier Johnstone, sans penser que ce dernier venait seulement de débarquer à Louisbourg et que l'autre se trouvait encore à Québec, aux magasins du roi. Les dates ont ici leur importance. Aussi, n'en déplaise à l'honorable docteur, le témoignage de l'abbé Maillard est de toute première valeur et ne le cède en rien à celui de La Vallière: d'abord en raison de la noblesse de caractère du missionnaire, reconnue de tous sans distinction de parti; en second lieu, parce que l'abbé Maillard était plus à portée des faits que Johnstone et Courville. Outre ses rapports personnels avec M. How, sa parfaite connaissance de la langue et des mœurs indiennes, ses relations perpétuelles avec les sauvages qui lui témoignaient une confiance absolue, tout cela lui permettait de se procurer plus de précisions que tout autre sur la trame de ce douloureux événement.¹⁰

Ce serait vraiment faire une injure gratuite à l'abbé Maillard que de révoquer en doute sa sincérité, puisqu'il dit lui-même, en parlant de sa lettre: « En l'écrivant je n'ay écrit que ce que j'ay entendu et vu. J'ay entendu de la plupart de nos vieillards, tant Mikmaques que Marichites, ce que je rapporte, et je suis sûr de le rapporter fidèlement; et j'ay vu et vois tous les jours que nos Mikmaques ont été teïs que je les dépeins dans ma Lettre. » Il ajoute encore, à la fin de son récit: « Je prends le parti, autant de fois que je me mets à écrire, de saisir tout ce que ma mémoire me présente des faits dont j'ai été le témoin ou que les Sauvages, *qui en ont été les auteurs*, m'ont eux-mêmes racontés; et je l'écris tout de suite. »

Il est vraiment étrange qu'on ne trouve pas trace d'enquête sur les lieux mêmes du meurtre, alors que les officiers français avaient offert de « prouver authentiquement qu'il n'y avait [en cause] que des Sauvages ». On serait porté à croire que les officiers du fort Lawrence ont voulu tenir caché le motif de l'entrevue qui n'était sans doute pas avouable.

Edward Cornwallis rend compte de l'affaire au duc de Bedford, le 27 novembre suivant, d'une manière plutôt ambiguë. D'après lui, c'est le commandant de La Corne¹¹ qui a pris l'initiative de déléguer un de

¹⁰ Il est vrai que Maillard donne la date de 1751, au lieu de 1750; ce qui ne peut être qu'un *lapsus memoriae*, semblable à celui de Pichon qui place en 1749 les événements de 1750. Richard et Akins ont également adopté la date de 1751. La lettre de M. Maillard paraît être de 1755 ou 1756.

¹¹ Il s'agit bien, ici, du chevalier de La Corne et non de son frère, le Récollet, qui n'aurait pu déléguer un officier. Cependant, M. de La Corne a quitté Beauséjour le 8 octobre, une semaine avant le meurtre; il y a près de deux mois par conséquent que M. de Saint-Ours commande à Beauséjour, et Cornwallis, qui écrit le 27 novembre, n'a pas l'air de le savoir. La chose est pour le moins bizarre.

ses officiers, avec un pavillon de parlementaire; l'entrevue a lieu entre cet officier et M. How, et c'est seulement à l'issue de la conférence que l'infortuné est pris comme cible par une troupe embusquée et tombe frappé en plein cœur.

Ce texte est fort curieux; il ne présente aucun point de concordance avec celui de M. de La Vallière. Cornwallis ne mentionne point les sauvages, bien qu'il s'agisse, à son dire, de pourparlers en vue de la paix avec les Indiens et du rachat des prisonniers. Ses termes sont calculés: M. How a été victime d'un traquenard; il a été tué par une *troupe dissimulée*, « a party that lay perdué »; il était venu à la rencontre d'un officier français envoyé par le commandant de Beauséjour, et l'entrevue avait eu lieu sous la protection du pavillon parlementaire. Sur ce point, Cornwallis est en contradiction avec toutes les autres relations; lui seul parle d'un officier français.

Le moins qu'on puisse dire c'est que le rapport de l'honorable gouverneur d'Halifax est à la fois inconsistant et tendancieux. Il est inconsistant en ce qu'il met en cause un officier délégué par le chevalier de La Corne, qui certainement n'était plus à Beauséjour; en ce qu'il affirme que le meurtre eut lieu *après* l'entrevue, sans même mentionner la présence des sauvages. Or, « most authorities agree that no French were directly concerned », disent Calnek et Savary (p. 115, en note). Il est très tendancieux en ce qu'il s'efforce de transformer cette malheureuse affaire en un *casus belli*: « An instance of treachery and barbarity not to be paralleled in history, and a violation of flag of Truce, which has ever been held sacred and without which all faith is at an end, and all transactions with an enemy. »

C'est en vue de cette chaleureuse péroraison, propre à piquer au vif l'orgueil britannique, que le sieur Cornwallis a ordonné son rapport. Tandis que M. de La Vallière cherche à réduire l'affaire à ses simples proportions: un coup de main isolé, une vengeance personnelle de quelques Micmacs, le gouverneur Cornwallis, au contraire, exagère les griefs pour en faire naître un gros incident diplomatique. D'après lui, l'initiative vient du commandant de Beauséjour et non pas de M. How, celui-ci ne faisant que répondre au signal de l'officier français; l'entrevue a eu lieu entre deux parlementaires sous la sauvegarde du pavillon. D'ailleurs,

M. How était attaché au fort de Beaubassin à titre officiel: « His whole aim and study was to try at a peace the Indians and to get our prisoners out of their hands. » Cornwallis achève en insinuant que le chevalier de La Corne et l'abbé Le Loutre pourraient bien y être pour quelque chose. Il n'aurait pu mieux présenter les faits s'il avait eu pour but de souffler sur le feu, en vue de déchaîner une nouvelle offensive, à laquelle le gouvernement anglais se refusait encore, au lendemain de la paix d'Aix-la-Chapelle. Sans doute aussi voulait-il mettre à couvert sa propre responsabilité, pour avoir déclaré la guerre aux Micmacs et commencé, sans déclaration, les hostilités contre les bateaux français.

M. le marquis de La Jonquière, dans sa réponse au ministre (1er mai 1751), dit seulement, en parlant de How, que « les Sauvages l'ont tué par trahison » et qu'il « a été victime de son imprudence ». Il ne saurait être question des sauvages de M. Le Loutre, qui étaient cantonnés à la Baye-Verte, mais de ceux du P. de La Corne, demeurés à proximité du fort français de Beauséjour.¹²

Pour M. Prévost, c'est le sieur How qui est *venu de lui-même* « vis-à-vis [des Indiens], avec un pavillon blanc, et le Sauvage, en ayant un autre rouge, lui a tiré un coup de fusil qui l'a étendu mort ». (*Lettre du 27 octobre 1750.*) Prévost s'accorde avec Maillard pour accuser le même individu, qui portait le pavillon, d'être le meurtrier.

Jusqu'ici personne n'a fait planer sur Le Loutre le soupçon d'avoir prémédité un guet-apens. On ne fait aucune mention de son ingérence dans l'affaire, ni même de sa présence au fort. Cornwallis se contente de lancer une vague insinuation, qui met en cause aussi bien le commandant

¹² La Corne (Jean-Louis), 1714-1778; frère du commandant de Beauséjour. Entré dans l'ordre des Récollets, sous le nom de F. Maurice, missionnaire à Miramichi, conduisit ses Micmacs avec « l'intrépidité d'un homme de guerre », au dire de M. Hocquart. Ayant abandonné la vie religieuse pour se livrer au commerce, il finit par passer en France, avec une santé délabrée. « Le pauvre Maurice est toujours malade, écrit son frère Joseph-Marie; il est dans les remèdes. La poitrine et son estomac sont dans un triste état. Mgr d'Orléans a demandé au Provincial son consentement pour le laisser se séculariser; il a consenti. » Nous laissons à Louis de Courville la responsabilité du portrait qu'il a tracé de ce missionnaire: « Père de La Corne, récollet, à qui on avait donné le nom de *Capitaine Jean Barthe*; en effet ce Missionnaire n'avait de son Ordre que l'habit; il était commerçant; il ne venait à Québec que pour vendre ses effets et faire des retours; il avait une goélette qu'il commandait; quand il eut amassé de grandes sommes, il quitta sa Mission et demanda à passer en France, sous prétexte de quelques indispositions. En attendant, l'argent qu'il avait lui servit à entretenir un équipage; il se mêla avec les Dames et ne se soucia plus de son couvent; il passa en France, où, à force d'argent il s'est fait séculariser. » (*Mémoire sur le Canada.*)

de Beauséjour que notre missionnaire, quand il dit: « And, poor man fancy'd he knew the French better and personally those villains La Corne and Le Loutre. »

Quatre ans après l'événement, nous trouvons la première accusation directe sous la plume fielleuse de Cotterell, écrivant au capitaine Hamilton, pour le tenir en garde contre Le Loutre; il déclare que ce missionnaire « caused that horrible Treachery to be perpetrated against poor How, who was drawn into it *under a pretence of conferring with Le Loutre upon this very subject* », à savoir, le traité de paix avec les sauvages. Ainsi, d'après Cotterell, c'est Le Loutre qui personnellement aurait invité le sieur How à une conférence, pour l'attirer dans un traquenard avec préméditation. Il n'affirme point cependant que, de fait, l'entrevue ait eu lieu avec le missionnaire; il serait en contradiction formelle avec Cornwallis, qui parle d'un *officier* français délégué par le commandant. Cette fois-ci, nous quittons le terrain historique pour entrer ouvertement dans *la légende*, qui sera exploitée à grand orchestre par le trio Pichon-Johnstone-Courville. En réalité, pour autant que je sache, on ne possède aucun texte de Pichon, accusant Le Loutre du meurtre de M. How; mais les *Mémoires reflètent* si bien sa pensée intime et jusqu'à son style, qu'on n'hésita point naguère à les lui attribuer.

Nous sommes en 1754: une date caractéristique, puisqu'elle correspond à l'arrivée de Courville à Beauséjour. C'est le moment où le prestige de Le Loutre atteint son apogée: il est revenu de France, avec les encouragements de la cour; tous ses projets ont été adoptés de manière officielle; il est devenu l'homme de MM. de La Gallissonnière et de La Jonquière; il traite sur un pied d'égalité avec le commandant Vergor. L'exode des Acadiens s'accroît, à mesure que les terrains de M. de La Vallière sont mis en valeur par la construction des digues et des aboiteaux. Tout paraît en bonne voie, quand le cynique Pichon entre en scène pour ruiner l'entreprise. Le Loutre l'avait rencontré dans les bureaux de Louisbourg et s'était laissé piper par la faconde de ce paperassier; c'est lui qui conseilla à Vergor de l'appeler à Beauséjour, où il l'accueillit avec effusion. (Voir sa lettre du 8 octobre 1753.)

A son insu, l'intrépide missionnaire attirait sur place celui qui

devait être l'instrument du désastre. Pichon, déjà lié avec le capitaine Johnstone, recrutera au fort un nouveau complice, Louis de Courville; d'accord avec ces deux hommes, il entreprend sourdement son œuvre destructive. Par la calomnie, le mensonge et la trahison, il réussira à saper l'œuvre de Le Loutre, non moins qu'à ternir sa réputation. Ainsi l'arbre colossal des forêts vierges s'abat, en pleine croissance, rongé par les termites.

A lire les historiens anglais, il semblerait qu'ils se sont bornés à enregistrer une accusation de source française, ce qui lui donne, à leurs yeux, une incontestable garantie d'impartialité. Je crains fort qu'ils se soient leurrés; disons mieux, qu'ils aient été eux-mêmes induits en erreur par l'inqualifiable dossier qui porte le nom d'*Akins' Selections*.¹³

De fait, l'accusation portée contre Le Loutre, dans l'affaire How, ne tire pas son origine des cercles officiels de Beauséjour et de Louisbourg. C'est d'Halifax qu'elle est partie et des officines même du gouvernement anglais.¹⁴ Il suffit, pour s'en rendre compte, de confronter les textes et les dates.

La lettre de Cotterell au capitaine Hamilton est du 3 juin 1754, alors que Courville n'est pas encore arrivé à Beauséjour. Sa nomination étant datée du 25 mai précédent, il lui a bien fallu le temps nécessaire pour se transporter de Québec en Acadie. Jusqu'à preuve du contraire, c'est donc le capitaine William Cotterell, secrétaire du conseil d'Halifax,

¹³ Thomas-Beamish Akins (1809-1891); d'abord secrétaire de Beamish Murdoch et de Haliburton; puis commissaire des archives provinciales (1857); docteur en droit, *honoris causa* (1865). Peintre médiocre; écrivain très partial.

« [He] was an amateur copyist of moderate skill in oil and water-colours, during the period of about 1840 to 1850. » (Harry Piers, *Artists in Nova Scotia*, N. S. Hist. Soc., Vol. XVIII, p. 147.)

« Le volume d'archives, publié en 1869 par ordre de la Législature de la Nouvelle-Ecosse, eut pour éditeur Thomas B. Akins, commissaire des Archives Publiques de cette Province. Nous n'hésitons pas à affirmer que *la plus grande partialité* a présidé au choix des documents qui le composent: cette compilation a été faite dans le but mal déguisé — ainsi qu'il appert par la préface même — de réunir tout ce qui était de nature à justifier la déportation des Acadiens. . . Sa composition qui viole *toutes les règles de l'équité* serait — il s'en flattait du moins — l'arsenal où l'on viendrait chercher des armes, sachant bien que peu d'historiens se donneraient la peine de pousser plus loin leurs investigations. » (E. Richard, *Histoire de l'Acadie*, vol. I, p. 20.)

Akins écarta — s'il ne les fit point disparaître — tous les documents qui n'étaient pas favorables à sa thèse préconçue. Il eut bien mieux fait de se borner à sa palette et à ses *croûtes!*

¹⁴ N'oublions pas que Le Loutre est la *bête noire* de ces messieurs d'Halifax. Aujourd'hui, Cotterell lui impute gratuitement la responsabilité du meurtre de M. How; demain, le juge Belcher prétendra, sans raison aucune, que ce missionnaire fut au siège d'Annapolis, avec les sauvages, en 1744.

qui endosse la toute première responsabilité. Le cas est d'autant plus grave que le trait est lancé par un personnage aussi considéré, qui assure, en outre, avoir été présent à Chignecto, trois jours avant l'attentat, quand M. How reçut de l'abbé Le Loutre une invitation à traiter de la paix avec les sauvages. Qu'on le veuille ou non, c'est bien Cotterell, non pas Courville et consorts, qui a pris l'initiative de cette basse calomnie, sans fournir aucune preuve. Renchérissant sur Cornwallis, d'un soupçon vague il a prétendu faire une certitude et a déchaîné ainsi la plus odieuse campagne de diffamation qu'on puisse imaginer. Il a donné le ton, les autres se sont empressés de suivre. Le terrain avait d'ailleurs été habilement préparé par le traître Pichon. Pour ce qui est de Courville, il a pris naturellement à son compte la thèse de Cotterell, avec cette différence significative qu'il ne s'agit plus de tractations pour la paix, mais d'une simple question d'approvisionnements. « Le capitaine How, que sa probité et ses bonnes façons rendaient aussi respectable aux Français qu'à ceux de sa nation, *avait fait proposer* à M. de La Jonquière de fournir les postes de la rivière Saint-Jean de farine et de légumes [pois et blé d'Inde] autant qu'on en aurait besoin. » L'intendant du Canada (Bigot) en informa le commissaire de Louisbourg (Prévost), qui entra en pourparlers avec M. How. C'est Le Loutre, au dire de Courville, qui, chargé de traiter cette question, lui fixa un rendez-vous à la petite rivière qui séparait les deux forts. How y arriva *seul*, tandis que Le Loutre était accompagné de quelques sauvages travestis, qui, s'étant cachés en arrière de la digue, lâchèrent au « sieur How un coup de fusil, dont il tomba *raide mort* ». ¹⁵ La Vallière, sûrement mieux informé, dit cependant que le blessé survécut cinq ou six jours.

Nous sommes bien loin assurément des versions antérieures: plus d'officier français délégué par le commandant; plus de sauvage déguisé

¹⁵ Nous avons suivi, en partie seulement, le texte donné par le docteur Webster, qui dit (p. 22): « Le Loutre was accompanied by some men (Acadians) disguised in Indians. » Ceci est vraiment nouveau, car d'ordinaire on ne parle que d'Indiens déguisés en Français.

Par ailleurs, la relation de Courville appelle quelques autres remarques: 1° How s'y rendit avec confiance et *seul*: il n'est plus question des officiers anglais qui l'auraient accompagné et secouru après coup (voir la lettre de M. Maillard); 2° si les meurtriers étaient cachés derrière la digue, ils n'accompagnaient donc pas l'abbé Le Loutre; 3° on ne voit pas très bien pourquoi ce missionnaire aurait été désigné *personnellement* pour traiter une question de farine, de pois, de blé d'Inde, concernant le ravitaillement des postes de la rivière Saint-Jean, dans lequel il n'avait aucune raison d'intervenir.

en officier; plus de pavillon parlementaire tenu par un *Indien*. Le Loutre a convoqué M. How à une entrevue, un tête-à-tête, avec un but bien précis: supprimer un compétiteur gênant. Sans doute Courville n'affirme rien de lui-même; toujours prudent, il s'abrite derrière ce subterfuge: « *On prétend que, cela nuisant à ses intérêts, il chercha à s'en défaire* »; et il ajoute aussitôt: « De Laloutre désavoua le coup, qui pensa nous attirer des affaires, et l'attribua aux seuls Sauvages, dont il dit qu'il ignorait les desseins. » Sur ce chef d'accusation il est donc moins affirmatif que Cottereli.

La palme du cynisme revient de droit au chevalier Johnstone. Pour lui, non seulement Le Loutre est l'instigateur du forfait, mais c'est Le Loutre qui a placé les Indiens en embuscade; lui encore qui a pris la peine de travestir un sauvage en officier français: « *He caused his hair to be curled, powdered and put in a bag* », et qui l'a envoyé avec un signal de parlementaire. Que voulez-vous de plus précis? Mais, chose curieuse, ce sauvage n'est pas Etienne Bâtard; c'est un nommé Cope.¹⁶ (Johnstone le connaît parfaitement; il l'a rencontré dans la suite à Miramichi.) Chose plus étrange encore — et que le docteur Webster ne paraît pas avoir remarquée, — la rencontre n'a plus lieu au bord de la rivière, mais de l'autre côté de l'eau, à l'entrée même du fort Lawrence, « *near to the fort* ». Cope, déguisé, se présente avec son « *handkerchief in his hand, which was the usual sign for the admittance into the english fort* ». A peine le major (How) est-il apparu sur le seuil que les Indiens, cachés en embuscade, l'ajustent et le tuent. Et le pieux jacobite de s'indigner avec véhémence: « *What is not a wicked priest capable of doing?* »

Voilà pourtant comme on écrit l'histoire; car désormais les historiens anglais accueilleront cette version comme un verdict définitif.

Notons, en passant, que cette entrevue à l'entrée du fort anglais est absolument inadmissible. Nous en avons pour garant la réponse de l'abbé Le Loutre au colonel Monckton, du 10 septembre 1752:

¹⁶ Le docteur Webster veut bien nous dire que, d'après certains écrivains, Bâtard (Etienne) est aussi appelé Cope (Jean-Baptiste), qui se disait le *major*. Mais ce *major* Cope (Jean-Baptiste) est bien connu de Cotterell, qui lui témoigne assez peu de confiance; il l'est aussi de M. Prévost: « Cope, mauvais Micmac, dit-il, qui a toujours eu des allures incertaines et suspectées des deux nations. » Il est impossible de poser sérieusement cette équation: Jean-Baptiste Cope = Etienne Bâtard. On pourrait dire, tout au plus, en se basant sur le récit de M. de La Vallière, que Bâtard donna le signal et que le coup fatal fut tiré par Cope, bien que Maillard ne soit pas de cet avis, ni Prévost non plus.

Monsieur, — Mr notre Commandant a bien voulu me faire part de la lettre que vous lui avez écrite. Vous luy marquez que si j'ay quelque chose à vous communiquer, je dois aller de votre côté où je ne dois rien craindre. Messieurs vos prédécesseurs, moins susceptibles que vous, ont bien voulu se prêter à ce que j'ay exigé d'eux, parce qu'ils en sentaient la nécessité; et les Conférences ont toujours été de notre côté.

Je n'ay rien à vous dire, sinon que je suis

Monsieur

Votre très humble et très ¹⁷ obéissant serviteur,

J. L. Le Loutre, prêtre missionnaire.

* * *

Que pouvons-nous retenir de tout ceci, à point de vue strictement historique?

Evidemment M. How a été placé, par Cornwallis, en résidence au fort Lawrence, avec *mission spéciale*. Il s'entretient fréquemment avec les sauvages, le plus souvent à l'insu de Le Loutre, qui lui a conseillé la prudence.

Il est assez facile de lire dans le jeu du sieur How. *Officiellement*, il est chargé de racheter les prisonniers et de traiter avec les Indiens dans un but pacifique; mais sa mission *confidentielle* est de surveiller les agissements des Acadiens qui veulent traverser l'isthme pour s'établir en terres françaises, et, en même temps, de regagner à force de présents les sauvages irrités par les mesures vexatoires du gouverneur d'Halifax. Cette mission est manifestement *secrète*; aussi, pour mieux se couvrir devant les autorités de Beauséjour, M. How continue son trafic et fait ses offres de services pour le ravitaillement des postes français; ce qui lui permet d'aller et de venir en toute liberté, de se tenir au courant de ce qui se passe de l'autre côté de la rivière, de s'aboucher tantôt avec les Acadiens, tantôt avec les Micmacs, dans l'intérêt de la cause anglaise. La mission *officielle* n'est qu'un trompe-l'œil, un paravent qui abrite toutes ces manigances cousues de fil blanc. En réalité M. How, sous le couvert des immunités diplomatiques, continue de pratiquer l'espionnage, « whom he appears to have kept posted on the schemes and conduct of the French and Indians », reconnaissent Calnek et Savary. On le savait fort bien

¹⁷ Deux mots biffés sur l'original. Cf. *The Northcliffe Collection*, p. 15.

à Québec, puisque M. de La Jonquière déclare que le sieur How fut l'auteur de toutes les usurpations.¹⁸

Satisfait de lui-même et de ses procédés, How n'a pas l'air de se douter que les Indiens couvent une vieille rancune à son endroit, moins peut-être à cause de ses propos irrévérencieux, rapportés tout au long par l'abbé Maillard, qu'en raison de certaines licences un peu folâtres, dont parlent Herbin et Richard, et qui étaient de nature à exciter la jalousie des maris outragés. En dépit des avis qu'il avait reçus, cet homme trop confiant dans son prestige sur les indigènes se rend à l'un de leurs signaux. Il n'y a là ni Acadiens, ni officier, ni missionnaire.

Le principal responsable est bien Etienne Bâtard, qu'il ait tiré lui-même ou tout au moins commandé la fusillade. Le présomptueux *gentleman* tombe, victime de sa propre témérité. Tous les détails, inventés après coup par Courville, Johnstone et consorts, ne sont qu'une mise en scène dramatique, qui relève du roman policier et qui dénote, en même temps qu'un âpre parti pris, la plus insigne des maladresses. Ils ont oublié d'accorder leurs violons. « Et convenientia testimonia non erant. »

Ainsi que le docteur Webster l'a fort bien remarqué, les accusateurs de Le Loutre ne s'entendent que sur ce point: « C'est lui le coupable! » En réalité, ils n'en savent rien, puisqu'ils n'y étaient pas. Mais, Cotte-rell *dixit!* Cela leur suffit. Pour tout le reste, ils tombent dans une lamentable incohérence; et c'est précisément la raison qui nous incline à révoquer en doute leur sincérité. Monsieur Maillard n'ignorait rien de ces bruits calomnieux, quand il termine son récit, disant: « La mort du capitaine How... a donné occasion à plusieurs, tant Anglois que François, d'en juger autrement que les uns et les autres n'auraient dû le faire. Ce qu'il y a à dire là-dessus de bien vray, c'est qu'il falloit que cet homme, pour ne pas périr de même, évitât soigneusement toute rencontre de Mikmaques. L'avis luy en avoit été donné, peu de temps avant que ce malheur lui arrivât; que n'en profitoit-il? »

En effet, le sieur How avait été avisé du péril auquel il s'exposait; et cela par M. Le Loutre lui-même: c'est l'affirmation unanime du marquis de La Jonquière, de M. Prévost et de l'abbé Maillard. Ce triple

¹⁸ M. de La Vallière affirme également que How faisait beaucoup de promesses aux Acadiens pour les engager à revenir aux Anglais.

témoignage vaut bien, j'imagine, celui du trio Pichon-Courville-Johnstone.

Les principales accusations portées contre Le Loutre, accueillies avec enthousiasme par les écrivains anglais, ont été mises en circulation par ce *consortium*. Présentées en bloc, comme l'écho des opinions courantes dans les cercles officiels de Beauséjour et de Louisbourg, attribuées à des *officiers français et catholiques*, que l'on pourrait croire témoins des faits, elles sont de nature à produire, de prime abord, une singulière impression sur les lecteurs non avertis. En réalité, les trop fameux *Mémoires* supposent la lettre de Cotterell au capitaine Hamilton; ils procèdent d'une source unique; ils ne constituent qu'un seul et même *factum*, haineux jusqu'à l'invraisemblance: « Mentez, mentez; il en restera toujours quelque chose! »

Le sieur Thomas Pichon, autrement dit Tyrrell, nous est suffisamment connu par les dépôts de documents qui subsistent à Halifax, à Vire et à Jersey. Ce traître a le mensonge dans le sang: il ment comme il respire; il n'a fait que cela dans toute sa carrière. (Voir dans la *Revue*, les articles consacrés au *Judas de l'Acadie*, octobre-décembre 1933, janvier-mars 1934.) Sans doute, il n'a pas eu la peine de forger les pièces nombreuses qui remplissent ses dossiers; il les a *empruntées*, et il avait toute facilité de le faire, en raison de ses fonctions. Mais, étant donné le caractère du sire et sa naturelle propension à *exagérer*, il est bien permis de suspecter, de temps à autre, sa véracité, surtout quand il s'agit de documents par ailleurs incontrôlables. S'en rapporter aveuglément au seul dire de Pichon, c'est courir un gros risque d'errer. Rien d'étonnant à ce qu'on retrouve une parfaite conformité d'opinion chez Louis de Courville, les deux comparses ayant vécu dans l'intimité à Beauséjour; ils ne sont pas plus dignes de confiance l'un que l'autre.

Débarqué à Louisbourg, le 3 juillet 1751, en qualité de secrétaire du comte de Raymond, Pichon n'avait pas tardé à se faire congédier pour *indélicatesses dans le service*; transféré à Beauséjour, le 3 novembre 1753, il ne peut être considéré comme témoin de faits qui remontent à 1750. Encore moins Courville, qui arriva seulement vers le milieu de l'année 1754. Ni l'un ni l'autre ne sont des *officiers*, ils sont de simples bureaucrates.

Louis de Courville était en fonction aux magasins du roi, de Québec, quand il obtint, par la faveur de Bigot, le 25 mai 1754, une commission de notaire royal pour toute l'étendue de l'Acadie. C'est lui qui, en qualité de secrétaire de M. de Vergor, rédigea les articles de la capitulation de Beauséjour. Il y avait donc séjourné tout juste une année. Ses fameux *Mémoires*, sur le régime français au Canada, furent composés, semble-t-il, entre 1760 et 1770, en vue de capter les bonnes grâces du nouveau gouvernement après la conquête.¹⁹ Bien que Courville soit compris au nombre des *officiers français et catholiques*, il ne fut nullement officier, et, j'oserais dire, assez peu français. On affirme qu'il n'était point anticlérical, et les raisons qu'on en donne sont plutôt spécieuses: s'il n'avait pas été en pleine sympathie avec le clergé local, il n'eût certainement pas obtenu une position officielle au Canada, vers le milieu du XVIIIe siècle, et les Jésuites ne l'auraient point agréé pour greffier de leur tribunal. — « Voire! » aurait dit notre vieux Rabelais.

On ajoute: « Had he been an anticlerical is at all possible that he could have lived in close relation with the astute Le Loutre for a year without found out and probably dismissed? » On paraît oublier, ici, que Pichon — *officier français catholique hors pair!* — a été assez habile pour capter la bienveillance de Le Loutre, qui lui confiait toute sa correspondance, au cours des deux années de trahison; que l'abbé Maillard patronnait Pichon et le proposait pour la gestion des biens du Séminaire de Québec; que le P. Germain lui voulait du bien, *more jesuitico*; que M. Manach et l'abbé de l'Isle-Dieu compatissaient au sort du *pauvre Pichon*, après le désastre, pendant que celui-ci se gobegeait tranquillement à Halifax, toujours fidèle à sa mission d'espionner et de trahir.²⁰

¹⁹ De retour à Québec, le sieur Courville remplit la fonction de simple greffier au tribunal de justice des Pères Jésuites, en leur seigneurie de Notre-Dame des Anges (du 25 mai 1756 au 14 juin 1758). Passé aux Anglais, il obtient une charge de notaire et va résider à Saint-Denis (1760). On le retrouve avocat à Montréal (1768), puis de nouveau notaire à l'Assomption (1779), (d'après les notes de M. Francis-J. Audet). — On possède trois manuscrits originaux du *Mémoire sur le Canada*: deux à Montréal et le troisième à Leningrad (Saint-Pétersbourg), avec des variantes assez peu importantes. Cf. *Mémoires du sieur de C. . .*, contenant l'histoire du Canada durant la guerre et sous le gouvernement anglais, publiés en 1838, par la Société littéraire et historique de Québec; *Rapport de l'Archiviste de Québec* (1924-1925); Docteur Webster, *Abbé Le Loutre*, p. 4 et 5.

²⁰ Le dossier de la trahison, conservé aux archives d'Halifax, renferme une cinquantaine de pièces autographes, qui s'échelonnent entre le 15 septembre 1754 et le 9 octobre 1755. La réussite de Pichon a fait dire à Beamish Murdoch: « The reader will admire the *ingenuity and tact* by which such a correspondance could be carried on so long undiscovered. »

Somme toute, l'argument, en faveur de l'esprit catholique de M. Louis de Courville, est assez faible. Disons qu'il n'était pas plus anticlérical que son ami Pichon, et n'en parlons point davantage.

Mais, nous avons mieux encore: le chevalier James de Johnstone. Celui-là est un *officier*, qui a fait ses preuves à Culloden, aux côtés du prétendant Charles-Edouard. Il est devenu Français, puisque passé au service de la France, par haine des Anglais. ²¹

Toutefois, il est bien évident que le ton de ses *Mémoires* (si l'on en juge d'après le *Short Account*) est celui d'un catholique... assez peu *clérical*: « In all ages cruelty and inhumanity have been eminently sacerdotal! » Il est vrai, a-t-on dit, qu'il n'attaque pas l'Eglise, mais seulement l'abbé Le Loutre: « This wicked monster, this cruel and blood-thirsty priest, more inhuman and savage than the natural Savages. » C'est là, ajoute-t-on, un des plus sévères jugements qui ait été porté contre Le Loutre, mais, après tout, « Le Loutre was not the Church! » et, par conséquent, le jacobite Johnstone demeure aussi catholique que français. J'oserai seulement observer que les termes mêmes, dont se sert le catholique chevalier Johnstone, décèlent la truculence d'un soudard mal embouché plutôt que le jugement d'un esprit pondéré. Une diatribe aussi violente n'a rien d'un jugement si peu que ce soit judicieux. Sans doute Johnstone a pour excuse qu'il ne fait que traduire en anglais les vitupérations forcenées du sieur Pichon contre le *monstre*, l'*anthropophage* Le Loutre: « Que les prêtres sont donc cruels quoyque *Théophages!* »

Après cela, le docteur Webster s'étonne qu'on hésite à recueillir comme *paroles d'Évangile* les élucubrations de ses trois favoris: « In taking his course, one is met with the evidence of a determination, in

²¹ Né à Edimbourg, en 1719; aide de camp du prince Charles-Edouard Stewart, au cours du soulèvement des jacobites, Johnstone arrive à Paris, en 1746. Engagé dans l'armée (1750), il est envoyé en garnison à Louisbourg (1750-1758). On le retrouve à Québec, puis à Montréal. Revenu en France, après la capitulation, pensionné du gouvernement, chevalier de Saint-Louis (1762); décédé vers 1800. Il a laissé des *Mémoires*, publiés en partie à Londres (1822), puis au complet à Aberdeen, trois volumes, 1870-1871. Cf. *The Campaign of Louisbourg*, Soc. Litt. et Hist. de Québec, Ile série (1868), (le manuscrit original est à Paris); *Dictionary of Canadian Biographies*, by W. L. Wallace. — Wallace dit que Johnstone vint au Canada en 1752, ce qui paraît erroné! Il ne pouvait y être en 1748 (ainsi que le marque, par inadvertance, le docteur Webster, p. 22). La paix d'Aix-la-Chapelle ne fut signée que le 18 octobre 1748, et la reprise de possession de Louisbourg eut lieu le 23 juillet 1749. M. Desherbiers était arrivé, sur le *Tigre*, le 29 juin, à midi. Rien n'indique que Johnstone ait quitté la France avant 1750. (Archives nationales, Colonies, E, carton 103.)

certain quarters, to exclude entirely from consideration various important documents which are unfavorable to Le Loutre, because the writers, though *French Catholics*, happen to be regarded unfavourably." On ne peut écarter leurs témoignages, ajoute-t-il, sous le prétexte qu'ils sont teints d'esprit voltairien; « but I am not aware that *their honesty* has been generally impugned because of their theological or philosophical views ». Mais précisément, ce n'est point à cause de leurs opinions philosophiques ou théologiques, que nous tenons pour suspectes les assertions de MM. Pichon, de Courville et Johnstone; c'est parce qu'elles nous paraissent totalement dépourvues de sereine et judicieuse impartialité, « fair-mindedness and freedom from prejudice ». Que l'on soit libre penseur ou clérical, rien ne peut dispenser de ces qualités essentielles dans la recherche de la vérité.²²

D'ailleurs, tout ceci n'a qu'une importance secondaire pour la solution du conflit. À notre point de vue, c'est tout le procès qui serait à réviser, parce qu'il y a une erreur dans la *position de la question*. Pour tout juge sincère et impartial, les opinions théologiques ou philosophiques des trois comparses importent peu; ce qui est en jeu c'est la singulière mentalité du capitaine William Cottrell, qui a lancé, sans aucune preuve, une accusation capitale contre l'abbé Le Loutre. Pourquoi ne l'a-t-il pas soutenue, à Londres, durant la captivité du missionnaire français? La libération de ce dernier, en 1763, équivaut juridiquement à un non-lieu.

Voici, en fin de compte, les conclusions qui paraissent se dégager de l'examen critique des documents contemporains:

1° On ne connaît aucun texte établissant la présence de Le Loutre au fort de Beauséjour, le 15 octobre 1750.

2° Le Loutre n'était pas présent à l'entrevue. Sur ce point, Cornwallis s'accorde avec La Vallière, Maillard, La Jonquière et Prévost.²³

²² Le *clerical writer* n'a jamais refusé de prendre en considération les documents dont il s'agit; au contraire, il a pris la peine de les examiner avec soin, et il ne leur trouve pas, à son grand regret, le son de la plus élémentaire *honnêteté*. On pourrait fort bien appliquer à chacun des trois complices la célèbre devise: « Appensus es in statera et inventus es minus habens ! » (*Dan.*, 5, 27.)

²³ De fait, Courville est le seul qui affirme nettement la présence de Le Loutre. Cotterell dit: « sous le prétexte d'une conférence avec Le Loutre ». Le récit fantaisiste de Johnstone exclut catégoriquement l'intervention personnelle du missionnaire, par le fait que l'embuscade aurait été tendue du côté anglais.

3° Ceux qui accusent Le Loutre d'avoir machiné l'attentat n'apportent pas la moindre preuve. ²⁴

4° Aucune enquête n'a eu lieu, bien qu'on fût disposé, du côté français, à prouver authentiquement que le fait provenait des seuls sauvages.

5° L'insinuation lancée par Cornwallis est tout à fait téméraire et hasardée. ²⁵

6° Cotterell, qui transforme en accusation formelle cette perfide insinuation, n'essaie même pas de la justifier.

7° Les historiens anglais ont égaré l'opinion, sur ce point comme sur plusieurs autres, en prenant pour base la documentation partielle de Thomas Akins; et de même, en présentant comme un écho des cercles officiels français les pitoyables ragots du trio Pichon-Courville-Johnstone.

8° Considérées en elles-mêmes, les déclarations de Courville et de Johnstone, incohérentes ou contradictoires, sont de nulle valeur au point de vue historique.

9° Ces messieurs ne sont d'accord que sur le seul chef d'accusation capitale, emprunté à Cotterell.

10° Cette accusation téméraire, lancée par un magistrat anglais, n'a pas été relevée par la cour de Londres; Le Loutre, après une longue captivité, sans aucun jugement, a été relaxé indemne.

Albert DAVID,

Missionnaire du Saint-Esprit.

²⁴ Il est bien évident que le meurtre de How ne fut pas accidentel. Il a été prémédité par les sauvages; mais on ne saurait conclure de là que ce soit à l'instigation de Le Loutre. Cotterell et ses deux acolytes, Courville et Johnstone, émettent une supposition aussi odieuse que gratuite.

²⁵ Elle est absolument fautive en ce qui concerne le chevalier de La Corne.

DOCUMENTS ANNOTÉS.

1. *Journal de M. de La Vallière.*

« Monsieur le chevalier de La Corne partit de la Pointe de Beauséjour, le 8 octobre » (1750), ¹ et fut relevé par monsieur de Saint-Ours des Chaillons.

« Vers le 15 octobre, les Sauvages qui s'étoient aperçus et qui étoient informés

¹ Le commandant de La Corne n'était donc plus là le 15 octobre.

que Monsieur How, Commissaire des troupes anglaises, venoit souvent se promener sur le bord de la rivière, où il avoit déjà eu plusieurs conférences avec les officiers et missionnaires, parler aux *habitants* et tâcher de les engager à revenir à eux [Anglais],² en leur faisant beaucoup de promesses, furent, avec les Acadiens,³ s'embusquer, pendant la nuit, derrière une levée qui règne le long de la rivière, et, sur les huit heures du matin, Etienne Bâtard, Sauvage [du] Père La Corne,⁴ fut avec un pavillon sur le bord de la rivière, où les Sauvages et les Acadiens étoient embusqués.

« Monsieur How vint aussy avec un pavillon vis-à-vis, de l'autre bord de la rivière; le Sauvage, après avoir fait quelques questions à M. How, jeta son pavillon et donna le signal à ses gens qui firent feu tout de suite sur M. How et le blessèrent mortellement. Monsieur Lawrence, qui s'aperçut de cela, détacha de son fort pour retirer M. How: les Sauvages et les Acadiens firent toujours feu, et, après quelques coups de fusil donnés de part et d'autre, on l'enleva et l'on le porta au fort Lawrence, où il n'a vécu que cinq ou six jours. . .

« Après le départ des Sauvages Micmacs [vers le 15 juillet 1751], il y en a eu deux, de la *Mission du Père de La Corne*, qui avoient resté et qui furent avec un pavillon parler aux Anglois, qui, dès qu'ils les eurent aperçus, leur envoyèrent un canot pour passer la rivière. Ils les reçurent fort bien, leur firent des présents et cherchèrent par tous les moyens de faire la paix avec eux. Monsieur de La Vallière représenta à Monsieur de Saint-Ours qu'il seroit à propos, pour le bien du service, de faire arrêter ces gens et de les envoyer au Canada ou à L'Isle-Royale; mais il ne le jugea pas à propos. Ils ont continué d'y aller trois ou quatre fois depuis. C'est le *même Sauvage* qui fut avec un pavillon et qui fit tuer M. How;⁵ ils sont partis du camp le 27 » (juillet 1751).

2. *Lettre de l'abbé Le Loutre à M. de l'Isle-Dieu.*

« Beauséjour, 18 octobre 1750.

« Depuis ma dernière [lettre] les Anglais ont prétendu que c'étoit un officier françois qui portoit le pavillon, lorsque les Sauvages ont tué M. How; on leur a fait répondre qu'aucun officier n'étoit capable de pareille trahison, et qu'on étoit prêt à leur prouver authentiquement qu'il n'y avoit que des Sauvages. Ces Messieurs sont indignés contre nous et voudroient nous faire répondre de toutes les actions des Sauvages. »

3. *Lettre de l'abbé Maillard, sur les missions de l'Acadie (1750).*⁶

« [Ces Mikmaques]⁷ s'étant trouvez pour la plupart rassemblez aux environs du Fort de Beauséjour dans l'Acadie, ils apprirent d'autres Sauvages que cet Anglais (How)

² Il ne s'agit point de paix avec les sauvages, ni de ravitaillement des postes, mais d'une question tout à fait différente, traitée à l'insu des officiers et de Le Loutre.

³ Il n'est point question d'Acadiens dans les autres relations.

⁴ Le texte porte: dit P. La Corne; ce qui est évidemment une erreur.

⁵ D'après cela, l'indien qui fit tuer M. How étoit bien connu de M. de La Vallière; c'étoit un sauvage du P. La Corne, qui se trouvoit encore à Beauséjour, neuf mois après le meurtre, et que les Anglais continuaient à traiter amicalement; ce qui paraît assez étrange. En tout cas, ce passage du journal montre bien qu'il faut lire, au début: *sauvage du P. La Corne*, et non pas « Sauvage dit P. La Corne »; ce qui serait un non sens.

⁶ Adressée d'abord à M. de Lalanne, supérieur des Missions-Etrangères, et dédiée à Me de Drucourt, deux ans plus tard (1758).

⁷ D'après le contexte, il s'agit des sauvages du *Port-Toulouse*, qui s'étoient trouvez en rapport avec le sieur How, quand celui-ci résidoit à Canso, en 1740, et qui avoient conservé mauvais souvenir de ses railleries.

étoit dans le fort de Mejagouèche, autrement dit, Beaubassin. Ceux-cy s'informèrent s'il sortoit souvent ou quelquefois de ce fort. « Il ne se passe pas de semaines, disent les autres, que nous ne le voyons de très près. C'est jusqu'au bord de cette petite rivière, qui sépare les deux terres [la françoise de l'angloise], qu'il vient pour avoir des pourparlers avec les officiers du fort de Beauséjour. »

« A quelque prix que ce soit, dit l'un de ceux-cy, j'aurai sa vie; que ce soit au dépens de la mienne, n'importe, j'aurai sa vie. »

« Il en dit assez devant les autres pour les engager à se joindre à luy et à chercher tous ensemble le moyen de parvenir à cette fin. Ils le trouvèrent ce moyen, et le voyci: « Rendons-nous, dirent-ils, au bord de la petite rivière, avec un pavillon blanc; celui qui le portera sera vêtu à la françoise. »

« Et moi, dit Etienne le Bâtard, qui étoit un de ceux qui en vouloit le plus aux jours du pauvre capitaine How, après m'être bien débarbouillé, je couvrirai ma tête d'une perruque bien poudrée; je prendrai un habit de soldat qui me tiendra lieu d'uniforme et qui paroîtra tel, à cause d'un hausse-col; il ne me manque qu'une épée, et, sans l'avoir je l'ay déjà trouvée, parce que je sçay qui m'en donnera une. »

« Après l'épée, la perruque et le pavillon trouvez, ils vont tous à l'endroit marqué du bord de la rivière, précédez de leur porte-pavillon. A peine y sont-ils arrivés, qu'ils voyent sortir du fort anglois plusieurs, ⁸ tant officiers que soldats, qui viennent à eux avec leur pavillon rouge. Comme la distance du bord de la rivière où ils étoient jusques au fort anglois, qui est de l'autre côté, n'est guère plus de huit cents pas, ils purent fort bien de là distinguer le capitaine How entre tous les Anglois qui venaient à eux. Ils le reconnurent effectivement parmi les autres; ils s'en réjouirent et cet Etienne leur dit alors: « Mes frères, j'ai plus l'air d'un officier que vous; tenez-vous donc derrière cette levée, qu'il ne paroisse avec moy que ceux qui sont vêtus à la françoise, que je sois le premier en tête d'eux. Surtout qu'aucun de ceux qui seront derrière la levée ne s'avise pas de faire seulement paroître le moindre bout de sa tête, que lorsqu'il aura entendu partir le premier coup de fusil que je veux tirer moy-même; et je ne tirerai ce coup que lorsque j'aurai vu le capitaine How descendu à l'endroit où l'on embarque pour traverser. »

« Les Anglois, presque rendus à la rivière, s'arrêtèrent et font tout comme des gens qui ne sçavent s'ils doivent plutôt reculer qu'avancer. On voit, un moment après, le capitaine How se mettre à leur tête, et s'avancer à grands pas vers le rivage suivi de quelques officiers qui, presque aussitôt que luy, paroissent à l'endroit où le Sauvage désire les voir. Il les salue en françois, mais avec des manières et des expressions si peu françoises, que d'abord ils entrent en soupçon de supercherie de sa part. Cependant ils s'arrêtent et le regardent pour voir ce que sa physionomie porte. Ce qu'ils en apprennent de leurs propres yeux ne fait que les fortifier dans leur soupçon. C'est pourquoy ils prennent tout de suite le party de *tourner le dos* au sauvage travesti, et de s'en retourner comme ils étoient venus. Le Sauvage qui les observe dans ce qu'il leur voit faire, prend à l'instant son fusil et en fait feu sur le capitaine How, qui tombe mortellement blessé de ce coup dans les reins. Aussitôt tous les Sauvages paroissent sur le rivage au bruit de ce coup, tirent et blessent quelques Anglois. Ils ne peuvent pourtant empêcher qu'on n'enlève le corps de celui qui venait d'être tué. Dès qu'ils voyent tous les Anglois retirez, ils se retirent aussi, fort contents et fort satisfaits d'avoir pu trouver ce moyen de faire périr celui qui, depuis quatorze ans, étoit l'objet de leur haine et de leur aversion.

⁸ Courville prétend que How vint *seul* à l'entrevue, ce qui n'est guère admissible.

« . . . La mort du capitaine How, *arrivée comme je viens de le dire*, a donné occasion à plusieurs, tant Anglois que François, d'en juger autrement que les uns et les autres n'auraient dû le faire. *Ce qu'il y a à dire là-dessus de bien vray*, c'est qu'il fallait que cet homme, pour ne pas périr de même, évitât soigneusement toute rencontre de Mikmaques. L'avis luy en avoit été donné, peu de temps avant que ce malheur luy arrivât; que n'en profitoit-il? »

Infiniment plus détaillé que la relation de M. de La Vallière, ce récit de l'abbé Maillard ne la contredit en aucune façon. Tous deux s'accordent à dénoncer Etienne Bâtard, à signaler les sauvages en embuscade derrière la digue, à déclarer que M. How fut *blessé mortellement* et transporté au fort Lawrence par les Anglais, en dépit de la fusillade. Maillard ne parle point d'Acadiens présents, mais uniquement de sauvages maquillés; il ajoute que M. How fut atteint dans les reins (non pas au cœur), ce qui paraît évident d'après le contexte. Un seul point de divergence quelque peu notable: Maillard dit que Bâtard a tiré le coup fatal, tandis que La Vallière parle seulement d'un signal qu'il aurait donné aux autres, en jetant son pavillon. Prévost confirme, sur ce point, le dire de M. Maillard.

Les raisons que donne tout au long ce missionnaire, pour expliquer en partie le ressentiment de certains sauvages contre M. How, ne sont pas à rejeter sans examen. On fera bien de les lire attentivement et de les peser sans parti pris.

4. *Extract from a Letter of Governor Cornwallis to Duke of Bedford, dated Nov. 27, 1750.*

« My Lord,

« . . . I have now an affair of a more extraordinary nature to inform you of. Captain How was employed upon the expedition to Chignecto as knowing the country well and being better acquainted both with the Indians and Inhabitants; and, poor man fancy'd he knew the French better and personally those villains La Corne and Le Loure. His whole aim and study was to try at a peace with the Indians and to get our prisoners out of their hands. For which purpose he had frequent conferences with Le Loure and the French Officers under a flag of Truce. *La Corne sent one day a Flag of Truce*, by a *French Officer* to the waterside a small river that parts his People from our Troops. Captain How and the officer *held a parley* for some time across the river. He had no sooner taken leave of the officer, than a party that lay perdue fired a volley at him and shot him *through the heart*.⁹ An instance of treachery and barbarity not to be paralleled in history, and a violation of a flag of Truce, which has ever been held sacred and without which all faith is at an end, and all transactions with an enemy. »

5. *Lettre du marquis de La Jonquière au ministre, 1er mai 1751.*

« . . . Les Sauvages ont pris notre revanche; du moment que les Anglois furent arrivés à Beaubassin, ils brûlèrent plusieurs habitations.

« Ils ont tué How par trahison, ainsi que j'ai eu l'honneur de vous en rendre compte en répondant aux plaintes de M. de Cornwallis. Les Anglois ont fait une grande perte; le dit sieur How étoit Conseiller, commissaire, trésorier; en un mot tout rouloit sur luy. C'étoit un très habile homme et, quoyqu'il fût *l'auteur de toutes les usurpations*, on ne peut s'empêcher de plaindre le sort tragique qu'il a suby *par son imprudence*. »

⁹ Maillard dit: *dans les reins*; ce qui est plus logique, puisque, au dire de Cornwallis, How venait de prendre congé de son interlocuteur et que, l'entrevue étant terminée, il tournait le dos à la rivière et aux sauvages, pour regagner le fort anglais.

6. Lettre de M. Prévost, 27 octobre 1750.

« Le sieur How, ennuyant depuis longtemps les Sauvages, s'est avisé de s'y risquer encore, nonobstant les avis de l'abbé Le Loutre et ceux des Sauvages. Il est venu vis-à-vis d'eux avec un pavillon blanc, et le Sauvage, en ayant un autre rouge, lui a tiré un coup de fusil qui l'a étendu mort. »¹⁰

7. Lettre de M. Cotterell au capitaine Hamilton.

Cette lettre de M. Cotterell est d'une importance capitale dans le débat; on pourrait dire qu'elle en forme le *nœud gordien*. D'abord, si l'on tient compte de la date, elle est antérieure à l'arrivée de Courville à Beauséjour. Cotterell ne parle pas plus des circonstances du drame que s'il ne les connaissait point; mais il prétend que l'entrevue devait avoir lieu avec Le Loutre, ce qui est contraire à l'affirmation de Cornwallis.

Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de pourparlers de paix avec les Indiens; mais Cornwallis affirme que le commandant de La Corne a délégué un officier pour cette entrevue, tandis que, d'après Cotterell, ce serait Le Loutre en personne qui aurait pris l'initiative d'appeler How à conférer avec lui « upon this very subject ». ¹¹

Quand il accuse Le Loutre d'avoir tendu un piège à M. How, avec préméditation, il transforme en accusation formelle une vague insinuation lancée par Cornwallis. C'est là évidemment le point de départ de toute la campagne diffamatoire menée dans la suite par les adversaires de l'abbé Le Loutre. Il fallait à tout prix abattre le missionnaire pour capturer Beauséjour. Contre lui tous les moyens étaient bons; n'ayant pu acheter sa tête, on va ruiner sa réputation. Cotterell donne le mot d'ordre; les *bons amis* Scott et Hussey passeront la consigne à Thomas Pichon, qui la fera circuler sous le manteau parmi les officiers français et catholiques, tels que Courville et Johnstone. La manœuvre était assez habile. Ce fut, sous une autre forme, le *delenda Carthago!* du vieux Caton.

« Secretary's Office, 3d June 1754.

« Sir,

« I am to acknowledge the commander in chief's receipt of your letter of the 28th May last. He is obliged to you for the trouble you have taken in copying Mr. Loutre's letter tho' he cannot help differing from you much in his opinion of Le Loutre's sincerity and good intentions. Having so often experienced his proneness to all manner of mischief and iniquity; and I can, for my own part, assure you that he made the very same proposal almost verbatim, that you have now transmitted, to captain How and me at Chignecto, about three days before he caused that horrible Treachery to be perpetrated against poor How, who was drawn into it under a pretence of conferring with Le Loutre upon this very subject. However, Sir, when you answer his letter you may, if you please, acquaint him that he cannot be ignorant that we are by no means the aggressors or in any way desirous to begin or continue a war with the Indians, if they would demean themselves as they ought to do towards his Majesty's subjects; that far from having any objections to the proposal he makes, we did before assent to it, and

¹⁰ Prévost corrobore le dire de M. Maillard; c'est le même sauvage qui portait le pavillon et qui a tiré le coup de feu. Il fait probablement erreur en disant que How portait le pavillon blanc, et l'autre un pavillon rouge; à moins qu'il ait voulu indiquer par là que c'est How qui sollicitait l'entrevue et que les sauvages ne faisaient que répondre à son appel.

¹¹ Il y a une singulière désinvolture dans cette volte-face. Cotterell voit bien que son patron a commis un impair en accusant les officiers, qui ont protesté énergiquement. Il va essayer de le couvrir par une accusation plus grossière et plus maladroite encore.

even ratify it by a Treaty with Cope which has indeed since been broke through on their part, of which transaction Mr. Le Loutre can probably give a better account than we.

« In short if the Indians, or he in their behalf, have anything to propose of this kind, about which they are really in earnest, they very well know where and how to apply.

« I am,

« Wm. Cotterell. »

« To Captain Hamilton,
« Annapolis Royal. »

8. *Mémoire de Louis de Courville sur les affaires du Canada.*

« 1750-1751. — L'Intendant du Canada [Bigot], ne pouvant envoyer dans les postes de ce pays la grande quantité de vivres qui y étaient nécessaires, en attendant qu'on eût reçu de France ceux qu'il demandait et qu'on devait envoyer en droiture à la Baie Verte, écrivit au Commissaire de Louisbourg [Prévost] de traiter avec quelques anglais pour faire une certaine fourniture de pois et de bled-d'Inde, etc.¹² Ce Commissaire s'adressa au sieur How, officier, qui convint de fournir le poste de la Rivière Saint-Jean. Il en écrivit au Général et à l'Intendant, afin de faire donner au sieur How toutes les sûretés qu'il exigea. Dès que *Laloutre* en fut informé, on prétend que, cela nuisant à ses intérêts, il chercha à s'en défaire; et, ayant été chargé de conférer avec cet officier, il lui fit donner un rendez-vous à la petite Rivière qui séparait les terrains des deux Couronnes. How s'y rendit avec confiance et seul; de *Laloutre* était accompagné de quelques *Sauvages travestis*,¹³ qui, s'étant cachés derrière la digue, tirèrent un coup de fusil, dont cet officier fut tué sur-le-champ. De *Laloutre* désavoua ce coup, qui pensa nous attirer des affaires, et l'attribua aux seuls Sauvages, dont il dit qu'il ignorait les desseins; cet officier était également aimé de sa nation comme des français, et passait pour un très honnête homme; aussi de *Laloutre* fut-il en exécration aux uns et aux autres. »

9. *Le chevalier J. Johnstone: The Campaign of Louisbourg (1750-1758).*

« It was both wrong and unjust that the English should accuse the French of having a hand in the horrors committed daily by *La Loutre* with his Indians. What is not a wicked priest capable of doing?

« He closeth in an officer's regimentals an Indian named *Cope*, [who I saw, some years afterward, at Miramichi in Acadie]. He caused his hair to be curled, powdered and put in a bag,¹⁴ and laying an ambuscade of Indians near to the fort [Lawrence], he sent *Cope* to it waving a white handkerchief in his hand, which was the usual sign for the admittance of the French into the English Fort. *The Major of the fort*

¹² Le manuscrit de Leningrad porte: « Le capitaine How, que sa probité et ses bonnes façons rendaient aussi respectable aux Français qu'à ceux de sa nation avait fait proposer à M. de La Jonquière de fournir les postes de la Rivière Saint-Jean de farine et de légumes, autant qu'on en aurait besoin. Comme il avait parlé plusieurs fois à l'abbé Le Loutre, celui-ci eut ordre de s'aboucher avec lui et le fit inviter à venir lui parler sur le bord de la rivière », etc. . .

¹³ Il s'agit de sauvages déguisés en Français (voir Maillard), et non pas d'Acadiens travestis en sauvages, ainsi que traduit le docteur Webster.

¹⁴ Plusieurs détails, dénaturés avec soin, proviennent évidemment du récit de Maillard, qui fait dire à Etienne Bâtard: « Je couvrirai ma tête d'une perruque bien poudrée, etc.; j'ai plus l'air d'un officier que vous. »

[How], ¹⁵ a worthy man and greatly beloved by all the French officers, taking Cope for a French officer, *came out of the Fort* with the usual politeness to receive him; but *he no sooner appeared* than the Indians in ambush fired at him and killed him.

« All the French had a greatest horror and indignation at La Loutre's barbarous action. . . It is needless to explain further the execrable conduct of the Abbé *La Loutre*: *in all ages cruelty and inhumanity has been eminently sacerdotal!*

« . . . They would have nevertheless been more conformable to equity and justice, if the English had endeavoured to catch the Abbé *La Loutre*, and *had hung him*, as the sole author of these abominations. . . »

Tout cela est fort beau; mais on ne comprend pas très bien pour quelle raison le sieur chevalier de Johnstone se met en contradiction avec tout le monde, en portant le lieu de l'entrevue et de l'embuscade, des bords de la rivière aux portes mêmes du fort Lawrence, en territoire anglais.

Il est bien évident que Johnstone ne connaissait point le terrain: « He never lived in Chignecto », nous dit le docteur Webster. Il est facile de s'en apercevoir. S'il avait eu la moindre connaissance des lieux, il n'aurait pas eu l'idée saugrenue d'envoyer Cope, avec son mouchoir, à l'entrée du fort, ni de placer les autres sauvages à portée de fusil. A qui fera-t-on croire que le fort Lawrence n'était pas mieux gardé? que le déguisement de Cope pouvait tromper les sentinelles? qu'après le coup fait, lui-même aurait pu disparaître comme il était venu, sans être inquiété le moins du monde?

Sûrement, pour grouper un amas de pareilles invraisemblances James Johnstone n'était pas bien éveillé: *quandoque bonus dormitat Jacobus!* et l'on pourrait dire à ceux qui ont eu la candeur d'ajouter foi à ses songes: « Vere tu, ipse obdormisti, qui scrutando talia defecisti! » (S. Aug., *Sup. Psal.* 63.)

* * *

Les forts rivaux occupaient chacun un promontoire, à deux kilomètres de distance l'un de l'autre; ils étaient séparés par le cours d'eau et par un large marais, d'où émerge une faible éminence dite *île de La Vallière*. La côte de Beauséjour descend très rapidement vers le Pont-à-Buot, et, quand on a gravi le versant opposé, on trouve, sur la droite, une ferme dont les bâtisses s'appuient sur les assises de l'ancien fort anglais. Le plateau, qui domine la ville d'Amherst, est contourné par la voie ferrée qui continue dans la direction de Dorchester. Juste en face, se dressent, aujourd'hui encore, les bastions croulants de Beauséjour [devenu fort Cumberland]; il occupe l'éperon d'un plateau étroit et allongé qui s'appuie, en arrière, à deux mamelons: la *Butte à Miraude* et la *Butte à Roger*. ¹⁶

De ces points culminants, le regard s'étend, sans obstacle, dans toutes les directions: les sentinelles vigilantes pouvaient observer tout ce qui se passait à l'horizon lointain. On peut dire que chaque garnison avait vue sur les voisins; mais le fort Lawrence, plus rapproché du cours d'eau, quatre cents mètres environ, commandait pour ainsi dire le passage. Rien ne venait gêner le regard, puisque, d'après Maillard et La Vallière, les sauvages pouvaient se rendre compte de tous les va-et-vient, au fort anglais.

La description suivante fournira au lecteur une idée très exacte du théâtre des événements.

¹⁵ Johnstone ne paraît pas fort bien renseigné sur la personnalité de M. How.

¹⁶ Emmanuel *Miraude*, a native of Graciosa (Azores Islands), who married, on Nov. 30, 1679, Marguerite Bourgeois, widow of Jean Boudrot. — *Roger* Kuessy, an Irishman who married Marie Poirier and settled there about 1672 (Placide Gaudet).

« The Isthmus of Chignecto is a country of low lands and marshes, with rivers running southerly into the Bay of Fundy and northerly into the Gulf of St. Lawrence, and four upland ridges¹⁷ terminating abruptly at the Bay of Fundy side and running out north-easterly. The first one is the *Fort Lawrence* ridge, two miles from Amherst. This is the site of the former Acadian settlement of Beaubassin, next to Port-Royal, probably the most ancient in Acadia. The English erected a fort there, a portion of the breastworks of which may still be seen. The I. C. R. cuts through this ridge and slices off a corner of the ramparts. A quarter of a mile further west, is the Missiquash river, at present the boundary between New-Brunswick and Nova-Scotia. The Treaty of Utrecht not having assigned any boundary between English and French territories, the French adopted this river as the boundary between the two powers.

« The rival garrisons at Fort Lawrence and Fort Beauséjour separated by a river and a mile of marshes, exchanged sometimes civilities and sometimes pot shots across the river. On the western side of the river is an island in the marshes now known as Tonge's Island. In the old French days it was known as *Isle La Vallière*. The manor house of the *seigneur* de La Vallière occupied this ground in 1677. It was from this place that he administered the government of Acadia when appointed governor by Frontenac in 1686.

« A mile further west I. C. R. circles around the promontory of *Fort Cumberland*, the old Beauséjour¹⁸ of the French. The embankments and entrenchments are still to be seen from the train, and the old powder magazine still resists storm and time. It ceased to be a military post in 1833; but it is only within thirty years¹⁹ that the ancient casemates have fallen in and the old barracks dropped into ruins from age . . . This, as well as other parts of the Isthmus, has been the scene of continuous conflicts in other days, — when France and England were at war, and generally when they were not at war. » (W. C. Milner, *Records of Chignecto* (N. S. Hist. Soc., Vol. XV.)

Une paix inaltérable règne désormais sur les bords enchanteurs de l'antique Baye-Françoise et de la Baye-Verte, aussi bien sur les sommets de Beau-Séjour et de Beau-Bassin qu'aux rives silencieuses de la petite rivière Sainte-Marguerite et parmi ces campagnes verdoyantes, que les robustes ancêtres, bons vivants à l'humeur toujours joviale et prime-sautière, ont émaillées de noms charmants : Miraudc, Ménaudie, Gaspareau, Cocagne, Tintamare, Au-Lac et Joli-Cœur.

Puisse-t-elle régner également, cette paix désirable, dans tous les esprits, et anéantir pour toujours l'écho des voix perfides qui ont naguère semé la haine!

Oriatur justitia et pax!

A. D.

¹⁷ Beaubassin ou Mejugouesch, Beauséjour, Tintamare et Memramcook.

¹⁸ La Pointe-à-Beauséjour. « This was Laurent Chatillon surnamed Beauséjour. The patronymic name of this family was Gaudin » (Placide Gaudet).

¹⁹ Près de soixante, aujourd'hui, car l'auteur écrivait en 1910.

La valeur économique

(suite)

LA VALEUR EN GÉNÉRAL.

Jetons un regard rapide sur notre langage dans lequel se sont cristallisées les idées de longs siècles où il y a eu des hommes qui pensaient et parlaient. Et nous entendons le philosophe défendre la valeur démonstrative d'un syllogisme, l'artiste louer la valeur artistique de son tableau, l'inventeur, la valeur scientifique ou sociale de son invention. On parle d'hommes d'Etat d'une haute valeur politique, de la valeur militaire du soldat, de la valeur pédagogique d'une méthode d'enseignement. On appelle homme de valeur tout court celui qui est remarquable par les dons et les ressources de son esprit et de sa volonté. Mais c'est le plus souvent quand il s'agit du commerce que nous parlons de valeur, si bien que nous songeons tout d'abord à cette valeur commerciale en rencontrant le mot sans détermination.

Qu'y a-t-il donc de commun au syllogisme, au tableau, à l'invention et à l'homme d'Etat? Quelle est cette même chose que nous désignons dans le soldat, la méthode d'éducation, l'homme de génie ou les objets d'échange du commerce? — C'est toujours une certaine *perfection* de l'objet que nous voulons exprimer par le mot valeur. Le syllogisme a de la valeur s'il a sa perfection de syllogisme, c'est-à-dire s'il est construit selon les règles, s'il démontre vraiment ce qu'il doit établir. Un syllogisme a donc de la valeur démonstrative s'il est bien fait, s'il est parfait, s'il est « bon ». Le tableau aura de la valeur artistique si le sujet est représenté de façon à plaire aux yeux, à éveiller chez le spectateur les sentiments qu'il est appelé à suggérer, s'il est expressif et bien exécuté selon les règles de l'art. Ce sera un beau ou un « bon » tableau, il aura sa perfection propre, tout autre évidemment que celle du syllogisme, mais perfection quand même que nous désignons sous le nom de valeur. Et

nous pourrions renouveler l'enquête pour des autres exemples cités. L'invention aura une valeur sociale si elle est apte à contribuer à l'amélioration des relations, comme les moyens de communication. Leur perfection est de rendre les relations sociales plus faciles, plus rapides; c'est leur perfection propre d'être utiles à cette fin. Pour l'homme d'Etat, sa clairvoyance, sa prudence, sa diplomatie et son énergie constitueront sa perfection comme telle et en feront un politique de valeur s'il possède ces qualités à un haut degré. L'instruction, la bravoure et la discipline produiront le soldat parfait, le soldat de valeur. L'adaptation au but à réaliser sera la perfection d'une méthode, en fera la valeur. L'homme de valeur tout court est celui qui possède supérieurement les qualités qui constituent l'apanage de l'homme et en font l'excellence, la perfection: les qualités d'intelligence et de volonté.

Partout donc nous avons retrouvé sous le nom de valeur le caractère commun aux choses les plus diverses: leur perfection, la bonté que nous leur reconnaissons.

Mais valeur dit plus que perfection et bonté. Nous ajoutons quelque chose en parlant de la valeur d'un objet. Sans doute, comme nos exemples l'ont démontré, c'est la perfection que nous exprimons tout d'abord et en droite ligne. Mais c'est une perfection *estimée* ou du moins estimable: c'est l'*estimabilité* de la chose.

Valeur et estimation sont en effet deux notions corrélatives. C'est par une estimation que nous reconnaissons la valeur d'un objet et que nous la manifestons. Mais l'estimation est encore le jugement de la perfection d'une chose, de sa bonté, de son utilité. Nous apprécions un ami pour sa fidélité, un témoignage ou un document pour leur vérité, le professeur apprécie un élève pour son talent, son travail, ses qualités. C'est donc encore la perfection d'une chose que nous exprimons en l'appréciant. Mais alors nous parlons d'un élève de valeur, d'un témoignage ou d'un document de valeur. La fidélité d'un ami est jugée précieuse, sa valeur est comparée à celle d'un trésor. La vérité d'un témoignage appuyé sur de fortes garanties qui en constituent la perfection comme témoignage, en fait la valeur. Valeur et perfection, deux synonymes dont le premier n'ajoute au second qu'une idée de perfection connue et estimée, appréciée.

Estimer la valeur d'une chose c'est en apprécier la perfection. La valeur appelle donc directement et tout d'abord quelque chose d'*absolu*, c'est-à-dire la perfection même de la chose, mais, une perfection qui est de nature à entraîner l'estimation de ceux par qui elle est connue. C'est un ordre à notre jugement, c'est comme un appel à notre appréciation, comme une exigence d'être estimé. C'est donc cette *relation* à notre intelligence qui est contenue en second lieu dans le terme valeur; elle l'accompagne nécessairement et nous ne saurions l'en séparer; il nous est impossible de définir la valeur sans elle; et nous dirons spontanément que la valeur d'une chose est ce que nous l'estimons.

Un élément objectif et absolu: perfection, bonté de l'objet. Un élément relatif à notre intelligence, à notre jugement: l'estimabilité. Nous énoncerons ces deux aspects en disant que la valeur d'une chose est sa *perfection comme fondement de notre appréciation*.

Appelons en aide la philosophie pour déterminer d'une façon plus exacte et plus précise la notion de valeur. Expriment la perfection de l'objet elle a un caractère absolu et objectif; entraînant notre estimation, elle manifeste une nature relative, mais, comme nous l'avons vu, indirectement et en second lieu. Ces sortes de termes, les scolastiques les nomment termes relatifs quant à l'appellation (*relativa secundum dici*), pour les distinguer des relations quant à l'être (*relativa secundum esse*). « Parmi les termes relatifs, dit saint Thomas, ¹ il en est qui expriment directement la relation [et indirectement seulement le sujet où se trouve cette relation ou plutôt la chose que cette relation accompagne]. Ainsi les termes seigneur et serviteur, père et fils et d'autres semblables. Ces termes sont dits relatifs quant à l'être. Pour d'autres c'est d'inverse, ils expriment directement la chose ou le sujet, et indirectement ou par voie de conséquence la relation; ainsi par exemple les termes moteur et mobile et d'autres semblables. Ces termes sont dits relatifs quant à l'appellation » (ou relations transcendentales, parce qu'elles ne sont enfermées dans aucune des catégories de l'être, mais sont au-dessus d'elles).

C'est dans cette deuxième catégorie que nous retrouvons la valeur et non dans la première, comme les exemples le montrent. Ce que disent

¹ I, q. 13, a. 7 ad 1^m.

en effet les exemples de la première n'est pas quelque chose d'absolu, mais quelque chose de tout à fait relatif: la supériorité du seigneur par rapport au serviteur, et l'infériorité de celui-ci par rapport à son maître; le sujet de la relation, de ce rapport de supériorité et de dépendance, n'apparaît qu'au second plan. De même est-ce avant tout la relation, le rapport qui est manifesté dans le deuxième exemple, père et fils, comme dans d'autres que nous pourrions multiplier en citant les rapports de grandeur, d'égalité et d'inégalité, d'action et de passion, et tous ceux de dépendance, où toujours le sujet accompagne le rapport en second lieu, alors que c'est le rapport comme tel qui est directement désigné et exprimé. Ils sont tout entiers et selon tout leur être une relation au terme, changent avec lui, apparaissent et disparaissent avec lui.

La valeur ne saurait donc être une relation de ce genre. Le rapport à notre appréciation n'y est désigné qu'en second lieu, alors que directement elle énonce la perfection absolue de l'objet. Nous retrouvons parfaitement les notes de la valeur dans les relations quant à l'appellation, dont parle saint Thomas dans le texte ci-dessus.

Ces termes sont relatifs de nom plutôt que de fait, relatifs quant à l'appellation plutôt que selon leur être. Ce qu'ils expriment en effet est non une chose relative, comme la relation *secundum esse*, la relation prédicamentale, dont nous avons rappelé des exemples, mais une chose absolue, conçue à la façon d'une relation, — dans le cas qui nous occupe, la perfection, la bonté de la chose conçue comme se rapportant à l'estimation de notre jugement.

Encore nous faut-il établir si ce rapport, cette relation à notre jugement est un rapport réel ou simplement fictif; si nous sommes en présence d'un ordre réel à l'intelligence ou seulement d'une relation de raison, produite en notre raison et n'existant qu'en elle.

Un exemple de relation réelle nous est fourni dans notre faculté elle-même de connaître. Elle est une chose absolue, perfection de l'homme, qualité inhérente à son âme. Mais il nous est impossible de la définir sans mettre dans la définition l'objet de cette faculté, l'objet intelligible auquel tout entière elle se rapporte. Qualité inhérente à l'âme, elle est totalement ordonnée à l'objet; elle est créée pour le connaître, elle est inintelligible sans lui et ne trouve qu'en lui le principe de sa perfection et

de son repos. Elle est tellement dépendante de l'objet dans sa structure intime que ce n'est que par l'objet que nous atteignons quelque chose de sa nature.

Un exemple analogue nous est fourni par le spectroscope: nous ne pouvons en expliquer la construction sans connaître les propriétés de la lumière; car c'est d'après celles-ci que toute la disposition de l'appareil a été conçue et réglée; elles sont la raison d'être des lentilles et des prismes; elles expliquent leur position et leur fonction. Le spectroscope pour autant ne dépend pas de la lumière une fois qu'il est construit, et il resterait ce qu'il est même si aucun corps ne devait plus lui envoyer un rayon. Mais il n'est explicable que par la lumière pour laquelle il a été fait; il l'implique dans sa notion et nous le définissons: un appareil pour l'analyse de la lumière. Chose absolue donc, mais conçue comme se rapportant à un objet qui est en dehors d'elle-même.

L'intelligence est de cette façon aussi adaptée à la connaissance de l'objet intelligible, la volonté à l'appétit du bien, chaque faculté à la perception de son objet propre. Comme le spectroscope, tous les appareils trouvent leur explication dans le travail qu'ils sont appelés à fournir et pour lequel ils ont été construits.

La relation par appellation, dont nous venons de multiplier les exemples et dont il est question lorsque nous parlons de valeur, n'est donc pas un accident, c'est-à-dire une propriété ajoutée au sujet comme la relation prédicamentale dont il a été question plus haut; mais elle est ce sujet même, elle est cet absolu même dans lequel se reflète ce que nous concevons comme terme: l'objet de connaissance pour nos facultés, par exemple, qui fait que nous mettons le sujet absolu en rapport avec ce terme pour lequel il est fait et sans lequel le sujet nous apparaît incomplet, nous semble imparfait et insuffisamment expliqué. Et quand cette insuffisance est réelle, si vraiment la nature d'un sujet exige un terme, un objet, quelque chose en dehors de lui-même pour être expliqué, nous pouvons parler d'une relation transcendente réelle.

A la différence des relations prédicamentales, les relations transcendentales peuvent exister même indépendamment du terme. Nous l'avons dit pour le spectroscope qui resterait un appareil pour l'analyse de la lumière même si plus aucune lumière n'existait. De même, à supposer

qu'il n'y ait plus aucun objet intelligible, notre intelligence demeurerait ce qu'elle est, et garderait inséparablement son ordre à l'intelligible; car cet ordre, c'est elle-même selon tout son être.

Nous parlons donc d'une relation réelle lorsqu'un sujet réellement existant est dans son intime nature ordonné à un principe extérieur. Cet ordre est réel comme la nature même du sujet dont en fait il ne se distingue pas. Mais lorsqu'un sujet, un être absolu nous apparaît comme dépendant d'un principe extérieur sans que nous y soyons amenés par la nature, la forme même du sujet, nous ne sommes plus en présence d'une relation réelle, mais d'une relation de raison seulement. L'intelligence, rapportant, par exemple, la faculté à son objet, mettra, par un mouvement de retour tout naturel, l'objet en relation avec la faculté qui le connaît. Mais dans la nature de l'objet il n'y a rien qui révèle un ordre à l'intelligence. Celle-ci existe pour connaître l'objet; mais l'objet existe-t-il pour être connu par l'intelligence? C'est de mille façons que nous pouvons expliquer le pourquoi de tel être d'après sa nature et sa fin propres, sans être amenés le moins du monde à le rapporter à l'intelligence, qui, elle pourtant, est faite pour le connaître. La relation n'est que du côté de la faculté de connaître, elle n'existe pas du côté de l'objet; elle n'est pas réciproque. Si néanmoins nous concevons l'objet comme se rapportant à notre connaissance, cet ordre est un produit de notre raison uniquement: une relation de raison.²

On voit déjà que c'est dans cette dernière catégorie que nous retrouvons la valeur. Cette relation à notre jugement, cette exigence de la perfection d'un objet à être estimée et appréciée par notre intelligence, nous ne la découvrons pas dans l'objet lui-même, mais nous l'y mettons par un de ces retours de notre raison qui rapporte à elle-même ce qu'elle a connu en dehors d'elle, et qu'elle s'est assimilé par la connaissance.

La distinction que nous venons d'établir entre les relations transcendente et prédicamentale est de souveraine importance pour la question qui nous occupe. Nous aurons les doctrines libérales en disant que la valeur est une relation prédicamentale, car alors elle est dépendante de notre estimation dans son être même; elle n'existe pas avant celle-ci et elle en suit tous les changements et tous les caprices. Des choses de rien,

² Cf. I, q. 13, a. 7.

des objets nuisibles deviendront des valeurs parce qu'il y aura eu des hommes pour les apprécier. Estime vraie ou fausse, bonté réelle ou apparente de l'objet: si la valeur est créée par notre estimation, si elle est quelque chose de subjectif, une fois que, à tort ou à raison, nous apprécions un objet, nous en faisons la valeur.³

L'absurde où conduit cette position saute aux yeux si nous reprenons nos exemples du commencement. La démonstration la plus fautive aura de la valeur s'il s'est trouvé un esprit assez peu averti pour se laisser convaincre. N'importe quelle horreur de peinture deviendra tableau de valeur si elle a trouvé son naïf admirateur. L'élève le moins doué et le plus paresseux sera donc un élève de valeur si un maître aveugle et trompé a pu le juger ainsi. Ces estimations correspondent-elles à la valeur réelle? Evidemment non, et tout nous dit que la valeur d'une chose n'en est pas l'apparence, mais la perfection vraie et réelle. C'est l'élève réellement doué et travailleur qui sera un élève de valeur. Seule une démonstration vraie aura de la valeur; et estimer la valeur d'un tableau est affaire des connaisseurs et non des badauds. La valeur d'un objet est sa perfection vraie, et elle demeure, dût-elle être méconnue. L'élève consciencieux restera élève de valeur malgré l'hostilité de son maître; un raisonnement vrai gardera sa valeur malgré les hauts cris qu'on poussera; le Moïse de Michel-Ange est un chef-d'œuvre malgré tous ceux qui lui trouvent la tête trop petite ou la barbe trop longue. C'est que la valeur est avant tout *objective*.

Nous rejetons par le fait même une conception analogue qui fait de la valeur le résultat d'une comparaison entre deux objets, une simple gradation que nous introduisons entre deux biens.⁴ Pour Robinson Crusoë, échoué sur son île, la hache aurait certainement eu une grande

³ Turgeon, *La Valeur*, III, études, ch. 1, p. 41: « C'est une conception de l'esprit, un jugement que l'homme porte sur les biens dont il a besoin. . . C'est nous qui conférons la valeur aux marchandises. . . La valeur n'est possible qu'autant que quelqu'un l'attribue à quelque chose, par une estimation souveraine, si capricieuse même qu'on la suppose. . . La valeur va et vient, se déplace au gré de nos désirs. Nous en sommes les maîtres. . . La valeur est un jugement, c'est une idée. . . La valeur n'est qu'un reflet de notre esprit sur les choses. » *Ibid.*, ch. 9, p. 375-380.

⁴ Turgeon, *op. cit.*, III, études, ch. 1, p. 57-58: « La valeur d'usage est un rapport de satisfaction préférée qu'une personne établit en dehors de tout échange, par comparaison entre les utilités plus ou moins rares de deux ou plusieurs choses qu'elle possède. Il n'est point de valeur sans évaluation préalable, . . . sans une comparaison explicite entre tel et tel objet déterminé ou sans une comparaison implicite avec l'ensemble des objets environnants. »

valeur, à supposer qu'il n'ait pas eu la scie pour la lui préférer. Si nous comparons deux grandeurs, c'est que, avant la comparaison, chacun des termes avait sa grandeur propre indépendamment de l'autre. Notre comparaison n'établit pas la valeur, mais elle la reconnaît, la trouve présente, la mesure, l'exprime. Ainsi le mètre nous est nécessaire pour mesurer la longueur d'un drap. Mais ce n'est pas le mètre qui donne au drap sa longueur.

Parler de la valeur d'une chose, c'est donc parler de sa perfection objective, de sa bonté. Mais la bonté, le bien, implique un rapport à la faculté de désir, à la puissance appétitive. La bonté est l'objet vers lequel tend le mouvement de la volonté comme à son terme. Or il est des biens que la volonté désire pour eux-mêmes, pour leur propre perfection, sans les destiner à un autre usage, mais uniquement pour les posséder et en jouir. Ces biens, elle les veut comme une fin à atteindre, et en possession de cette fin, elle s'y repose. Le mouvement de la volonté s'y termine, le désir est assouvi. Il est d'autres biens que nous ne désirons pas pour eux-mêmes, mais uniquement pour nous en servir. Nous les voulons comme des moyens qui nous permettront d'atteindre une fin. Celle-ci est toute leur raison d'être; c'est uniquement pour elle que nous les désirons. La volonté ne s'y arrête pas, ne s'y repose pas. Elle ne convoite ces sortes de biens que pour leur usage: ce sont des biens utiles.⁵ Les premiers sont des biens absolus, les seconds, des biens relatifs aux premiers, car ils ne sont désirés qu'en tant qu'ils nous conduisent aux biens absolus.

Nous arrivons donc à déterminer dans quelle catégorie nous devons chercher le bien économique. Car c'est la nature du bien qui nous dira la nature de la valeur; la nature du bien économique nous révélera celle de la valeur économique. Nous devons donc expliquer ce que la notion d'*économique* renferme.

LA VALEUR ÉCONOMIQUE.

La science économique dirige l'activité matérielle d'un peuple en vue de réaliser la prospérité commune. La prospérité d'un pays com-

⁵ Cf. I, q. 5, a. 6.

porte un état de suffisance de biens d'ordre matériel, capables de couvrir les besoins de la population.

Le but que vise tout gouvernement, auquel même tend, dans un cadre plus restreint, chaque père de famille, est de procurer à ceux dont il est chargé — au pays ou à la famille — le plus grand bien-être possible; et pour cela, tous les biens dont l'homme a besoin pour mener sans excès de travail une vie honnête.

Parmi ces biens il en est qui sont destinés à subvenir à nos besoins d'ordre matériel, à nous permettre de vivre. Biens voulus non pour eux-mêmes, mais en vue d'un bien qui leur est supérieur: notre bien-être humain qu'ils sont chargés de procurer. Ce sont des moyens de bien-être, dont nous faisons usage, mais auxquels nous ne nous arrêtons pas. Voilà des biens *utiles*.

Une partie de ces biens, la nature les a répandus à profusion, ils dépassent de très loin les besoins de l'humanité; ils ne font jamais défaut, et on ne peut dire que la satisfaction du besoin de tel moment dépende de telle portion déterminée. Ils ne peuvent donc pas être appropriés par un particulier et sont appelés pour cette raison des *biens libres*, comme l'air et la lumière du jour. Ces sortes de biens matériels répondent aux besoins les plus pressants de la nature, mais l'homme n'a pas à s'en occuper, la nature elle-même fournissant plus que le nécessaire.

Il est une autre catégorie de biens utiles dont la nature s'est montrée plus avare, qui n'existent pas à l'état naturel en quantité proportionnée aux besoins à couvrir, ou sont inégalement répartis. L'homme doit donc se les procurer par son travail, les transporter d'un lieu à un autre et souvent les transformer, les adapter; il en est dont il est lui-même pour ainsi dire l'unique artisan, la nature ne fournissant qu'une matière première assez indéterminée. S'occuper de ces biens nécessaires ou utiles à la vie d'un établissement est affaire de l'économe. Et c'est dans le même sens que nous parlons d'une économie domestique pour la famille et, pour l'Etat, d'une économie nationale. Les biens de cette nature, nous les appelons des *biens économiques*.

C'est donc leur *rareté* relativement aux besoins à couvrir qui en fait des biens économiques. Même si, absolument parlant, ces biens existent

en très grande quantité, économiquement ils resteront rares, tant qu'ils ne seront pas à la portée de tout le monde. C'est donc d'une rareté relative qu'il s'agit, rareté qui fait entrer un bien dans la catégorie des biens économiques, de sorte que parler d'un bien économique, c'est parler d'un bien rare, et vice versa. La rareté est ainsi incluse dans la notion d'économie, comme y est incluse la notion de bien utile.

Cette utilité dont nous parlons ici est toujours celle des biens extérieurs, matériels, sur lesquels peut s'exercer le droit de propriété, biens qui sont seuls, à strictement parler, des biens économiques et qui seuls peuvent avoir une valeur économique. Les biens personnels, les qualités et aptitudes humaines, de quelque nature qu'elles soient, quoique de très haute importance en économie comme conditions et causes de son développement, ne sont pas appelés biens économiques. Sans doute ils ont leur valeur, nous l'avons suffisamment montré, mais non une valeur économique au sens strict, qui convient seule aux biens matériels extérieurs, directement ordonnés à subvenir à nos besoins, biens qui sont la raison d'être de notre activité économique.

L'*utilité* d'un objet est son aptitude à servir, en raison d'une perfection intrinsèque qui est de nature à satisfaire un besoin. Elle dépend donc tout d'abord de la perfection objective de la chose à laquelle elle est inhérente. Un fruit cesse d'être utile s'il vient à se corrompre; une chaussure abimée, un vêtement usé, une bâtisse trop vieille deviennent inutiles par la détérioration qu'ils ont subie.

Mais l'utilité est essentiellement relative à la fin poursuivie, dans notre cas, relative aux besoins à satisfaire. C'est parce qu'il y a le besoin que le bien a son utilité. Le pain nous est utile quand nous avons faim, le manteau, par un temps de pluie ou de froid contre lequel il nous protège. La perfection physique de la chose n'est donc pas le tout constitutif de son utilité; elle ne l'est qu'avec le besoin à satisfaire, avec la fin à atteindre. Supprimez la fin et il n'y aura rien de changé à la perfection physique de l'objet, mais il sera devenu inutile parce qu'il ne répondra plus au besoin comme autrefois.

C'est donc de ce double chef que l'utilité d'un bien économique

peut varier.⁶ Elle est relative aux deux termes et change avec chacun. Améliorez l'objet, rendez-le plus apte à répondre à une exigence quelconque, et son utilité s'en trouvera accrue. Intensifiez le besoin, sans rien changer à la quantité du bien qui y est ordonné, vous en aurez quand même augmenté l'utilité.⁷

La perfection des biens utiles comme tels est leur utilité, et leur utilité leur vient de la fin à laquelle ils sont ordonnés: le besoin à satisfaire, dans le cas des biens économiques. Mais l'utilité économique est une utilité rare, au sens relatif déterminé plus haut: rare relativement à l'étendue des nécessités matérielles. Elle est en fonction de la rareté, comme celle-ci subit le contre-coup de l'utilité: car plus un bien est ordonné à des nécessités primordiales, plus aussi il sera vite rare; l'exemple du pain en cas de disette suffira à le démontrer.

Utilité et rareté constituent donc le bien économique. C'est la rareté qui lui donne son caractère de bien économique; c'est l'utilité qui en constitue la perfection, l'aptitude à subvenir à nos nécessités matérielles, qui en fait un bien. Et comme la valeur d'une chose est, d'une façon universelle, la perfection même de cette chose, *la valeur d'un bien économique est son utilité.*

Il n'y a donc pas deux valeurs économiques: l'une fondée sur l'utilité et l'autre sur la rareté. La rareté de soi ne fait pas la valeur. Les marais pontins eussent-ils été la seule région paludéenne d'Italie, personne n'aurait jamais parlé de leur valeur. La rareté ne fait que donner au bien autrement libre son caractère de bien économique. Si elle entre dans la valeur, c'est comme coefficient de l'utilité, un bien devenant d'autant plus utile qu'il sera plus rare: car l'utilité est mesurée par le besoin auquel elle est essentiellement ordonnée, et elle répondra à des besoins d'un ordre d'autant plus important qu'il y aura moins de biens pour les couvrir. Tout Esquimau sensé laisse mourir son chien s'il n'a plus qu'un morceau de caribou et que ce morceau lui est nécessaire à lui pour sauver sa vie. C'est cette étude de l'utilité en fonction de la rareté si bien faite dans la théorie de l'utilité finale, que nous pouvons faire nôtre ici.

⁷ Cf. I-II, q. 7, a. 2 ad 1^m; II-II, q. 81, a. 6 ad 2^m.

⁶ Cf. I-II, q. 6, a. 6 ad 2^m.

LES BESOINS ÉCONOMIQUES.

La fin qui donne aux biens économiques comme tels leur bonté et donc leur valeur est le besoin économique à couvrir. C'est l'importance, l'intensité et l'étendue des besoins auxquels ils répondent qui détermineront la valeur, la feront monter ou descendre, comme elles accroîtront ou diminueront l'utilité de ces biens. Car la valeur d'un bien économique est son utilité même.

Les besoins économiques sont les nécessités et exigences humaines d'ordre matériel, comblées par des biens sans lesquels nous ne pourrions pas vivre ou au moins ne pas vivre honnêtement comme il convient à un homme, dans une certaine aisance. ⁸

Il faut donc considérer avant tout le besoin primordial de l'homme, le soutien de la vie. Viennent ensuite les exigences de notre riche nature qui participe à la fois aux règnes végétal, animal et intellectuel, qui a les perfections des trois et qui en a aussi les besoins. Car chaque perfection est accompagnée d'une tendance naturelle à ce qui lui convient, et cette tendance devient d'autant plus forte, elle devient une exigence d'autant plus impérieuse qu'elle manifeste un besoin plus important. ⁹ Tout ce qui est nécessaire, indispensable ou simplement utile en fait de biens matériels pour répondre à tous ces besoins est du domaine de l'économie.

On le devine: ce domaine est de soi déjà très vaste. Le décrire est impossible. Les besoins économiques échappent à l'analyse et répugnent à la classification. Ils varient selon les pays, changent avec les climats et les saisons, diffèrent d'un individu à l'autre. Déjà J.-B. Say a noté: « Cette utilité tient à la nature physique et morale de l'homme, au climat qu'il habite, à la législation de la société dont il fait partie. Une peau d'ours et un renne sont des choses de première nécessité pour un Lapon, tandis que le nom même en est inconnu au lazaronne de Naples, qui peut se passer de tout le monde, pourvu qu'il ait du macaroni. » ¹⁰ La vie sociale d'aujourd'hui a créé des exigences qui dans nos régions même étaient inconnues il y a un siècle.

⁸ Cf. II-II, q. 32, a. 6.

⁹ I-II, q. 94, a. 2.

¹⁰ *Economie politique*, t. II, ch. 1, p. 2, Paris, 1814.

Loin de nous la pensée de ne vouloir admettre comme besoins économiques que les exigences élémentaires de la vie. Ce serait méconnaître la tendance innée chez l'homme vers le mieux-être presque sans limite. Capable d'appréhender le bien-être parfait, il y tend d'un désir naturel et le cherche en tout. Mais nul bien ne saurait assouvir complètement cette soif du bonheur; car tout bien est limité, alors que le désir de l'homme n'a pas de bornes. On dit que les inventions créent les besoins. Ne serait-il pas plus juste de dire que le besoin provoque les inventions? Le besoin d'aller vite existait avant les chemins de fer et les automobiles; déjà Icare s'était fait des ailes pour atteindre le soleil bien avant les avions. Ce besoin est l'instigateur de tout progrès. Sans doute le désir qui en naît est latent, vague, jusqu'au moment où on entrevoit le moyen de le réaliser; et voici qu'on se trouve ce besoin auquel on ne songeait pas d'une façon nette et précise, mais qui était en nous, partie du besoin illimité que nous avons d'être heureux.

C'est ainsi qu'une nécessité comblée en appelle une autre; on cherche toujours de nouvelles façons de subvenir à telle ou telle exigence; on se fatigue si facilement de ce qui arrive tous les jours! on a un tel besoin de changement! Mais tous ces changements ont leur raison d'être comme toutes les productions de la mode, tant qu'elles restent dans les limites de l'honnêteté, comme aussi cette vaste production de luxe qui ne connaît pas de bornes. Car plus une nécessité est artificielle, plus ses limites s'étendent vers l'infini. Pour les nécessités naturelles la nature elle-même a donné la mesure; mais pour le luxe qui tend au mieux-être toujours plus grand, la mesure est le désir de perfection toujours plus grande d'un bonheur auquel rien ne manque, que l'intelligence universelle de l'homme a entrevu et auquel la volonté tend de tout son être.

Tous les biens qui répondent à ces besoins, nous les appelons *nécessaires*; non pas qu'ils soient indispensables à la vie, mais ils sont nécessaires pour satisfaire un besoin qui sans eux ne le serait pas, quoi qu'il en soit de la nature primordiale ou infiniment secondaire du besoin lui-même.¹¹ Et tous ces biens ainsi nécessaires à l'existence sont des utilités, des valeurs économiques.

¹¹ Cf. II-II, q. 32, a. 6.

VALEUR ET MORALE.

Cependant, ce serait une grosse erreur de croire que tous les biens que nous appelons biens économiques le sont réellement, comme il serait faux de se figurer légitimes tous les désirs qui naissent en nous. Il n'y a de bon en l'homme que ce qui est conforme à la raison. Car c'est par la raison qu'il est vraiment homme, c'est la raison qui est sa perfection dernière et spécifique, à laquelle sont ordonnées toutes les autres. Elle appréhende tout, compare tout, juge tout d'après des principes qui lui sont pour ainsi dire innés, qu'elle a sans cesse devant elle et qu'elle ne peut renier sans s'anéantir. Ce sont les principes de la raison naturelle qui président à notre activité intellectuelle et morale, qui sont inscrits au fond de notre raison, qui font ce que nous appelons notre conscience.

Le premier commandement de la raison naturelle est qu'il faut tendre au bien et fuir le mal. Or le bien pour chaque être est ce qui lui convient selon sa nature. C'est donc ce qui convient à l'homme selon sa raison qui est son bien à lui, car c'est sa raison qui lui donne sa nature propre, qui le distingue du reste de la création.¹² Et c'est cette raison qui demande que l'ordre et la hiérarchie des facultés soient respectés, que toujours ce qui est supérieur commande à ce qui est subordonné. Sans quoi il y a le désordre qui est un mal. Et le premier principe de notre conscience pratique nous dit qu'il faut fuir le mal.

C'est donc ainsi notre droite raison qui juge nos besoins, nos nécessités, et qui est par conséquent juge de l'utilité des biens qui y sont ordonnés. Il n'y a donc de vraiment utile à l'homme qui ce qui est conforme à la raison. Et *cette conformité à la raison est de la nature intrinsèque de tous les biens utiles* économiquement parlant ou encore d'une façon tout à fait universelle.¹³ Car le bien utile tient sa bonté de la fin à laquelle il est ordonné; et si la fin communique sa bonté aux moyens, comment ceux-ci en tant que tels peuvent-ils recevoir leur bonté d'une fin mauvaise?¹⁴

¹² I-II, q. 94, a. 2; q. 91, a. 2.

¹³ Cf. Cajétan, *In I-II*, q. 34, a. 2.

¹⁴ A. Brucculeri, S. J., dans *Civiltà Cattolica*, 2 décembre 1933, p. 468: « Non si dica dunque che l'utilità non ha nulla a che fare coi fini morali e con la persona umana; basta che soddisfi ai bisogni inferiori. Un simile ragionamento farebbe pensare a

« Rien de ce qui répugne à l'honnêteté ne peut être vraiment et à proprement parler utile, car du fait même qu'une chose répugne à l'honnêteté, elle est contraire à la fin dernière de l'homme qui est le bien selon la raison. »¹⁵ Or les biens économiques sont requis comme instruments, comme moyens qui nous permettront d'atteindre notre fin dernière. Et ce qui est voulu comme instrument ne saurait s'opposer à la fin à atteindre, puisque toute la raison d'être d'un instrument et d'un moyen est de nous servir. Ici, la fin à atteindre est le bien-être parfait de l'homme en conformité avec la raison.

Ce caractère instrumental des biens économiques par rapport au bien parfait de l'homme ressort de la nature même de la science économique, comme nous l'avons exposé plus haut. Elle tire comme science ses conclusions et ses lois de la notion même du bien public, qui est le principe directeur de toute l'économie, à prendre la question même d'une façon toute spéculative et abstraction faite de l'aspect réalisable de sa fin. Mais partout « c'est la fin qui est la mesure de toute action; aussi a-t-elle par elle-même sa mesure, tandis que les choses qui y sont ordonnées la tiennent de leur proportion à cette fin ». ¹⁶ C'est ainsi qu'un médecin qui veut la santé de son client la veut sans y mettre de limites, la plus parfaite possible. Mais il mesure son remède, il le proportionne à la santé à rendre; autrement il donnerait au malade la plus grande quantité possible de médicaments et de drogues.

Ainsi donc c'est la politique qui impose sa mesure à l'activité économique qui doit la servir et lui permettre de réaliser sa fin supérieure. Par conséquent toute activité, tout bien qui est contre l'honnêteté est contre la fin de la politique et de l'économie tout à la fois. N'est donc bon à l'homme que ce qui peut servir au progrès de sa vie comme homme, qui est une vie selon la raison. Et tout ce qui y répugne est condamnable, n'a pas la bonté et la perfection qu'à tort on reconnaît parfois à des biens nuisibles, n'a donc pas de valeur économique. Car celle-ci est l'uti-

chi considerasse come un vero farmaco un ingrediente qualsiasi, perche agevola questa o quella funzione, perche giova a questo o a quell'organo, senza darsi pensiero se al tempo stesso si, di nocumento alle altre parti e sconvolga l'economia dell'intero organismo. Senza dire che un economia che si concepisca relativamente ai bisogni inferiori, non farebbe piu alcuna distinzione tra economia umana ed economia animale. »

¹⁵ II-II, q. 145, a. 3 ad 3.

¹⁶ Cf. II-II, q. 27, a. 6.

lité même du bien matériel dont l'homme se sert pour être en état de mener une vie humaine digne de ce nom: une vie vertueuse, raisonnable.¹⁷

Ne possèdent donc de valeur économique que les biens qui répondent à des besoins raisonnables et à des désirs légitimes. Mais comment expliquer les prix parfois très élevés qui sont payés pour des biens même nuisibles? Nous ne parlons pas ici des biens à double emploi; car on peut abuser de tout, même des meilleures choses. Le pain quotidien lui-même sera nuisible s'il est pris en quantité trop grande. Les biens donc d'un usage complètement répréhensible ne sauraient avoir de valeur économique selon les principes que nous venons de poser. Valeur dit utilité; or ici nous avons des biens nuisibles. Nous n'aurons donc qu'une *valeur apparente*, née d'une fausse estimation, sans fondement objectif puisque sans utilité véritable; nous n'aurons pas de valeur, la valeur économique étant une valeur réelle. S'il est vrai que notre estimation donne à la valeur sa dernière actualité, il ne peut s'agir évidemment que d'une appréciation vraie, d'un jugement conforme à la réalité des choses. Or, dans le cas d'une valeur seulement apparente nous avons un jugement erroné, reconnaissant à un objet une perfection qu'il n'a pas. Il n'y a pas d'appréciation objective, donc pas de valeur.¹⁸

Nous avons établi que ce n'est pas l'utilité seule, mais aussi la rareté, la difficulté d'acquisition d'un bien nécessaire à la vie, qui lui confère son caractère de bien économique, qui fait de sa valeur une valeur économique. Ce bien économique est un bien rare. Or un bien est dit rare par rapport aux besoins à couvrir, besoins concrets, auxquels il faudra confronter l'approvisionnement. C'est donc d'une façon très impropre que nous parlerons de la valeur économique *abstraite*. Elle est essentielle-

¹⁷ Turgeon, *op. cit.*, III, études, ch. 1, p. 15: « Il y a de tout dans la valeur: de la vérité ou de l'erreur, du calcul ou du sentiment, de la passion bonne ou mauvaise, de la raison ou de la folie. Il y a de l'orgueil dans la valeur: notre amour-propre est flatté de posséder une chose rare, — tableau, bijou. Toutes les valeurs de mode sont gonflées de vanité. »

¹⁸ Nous avons un exemple de plus en plus actuel de ces valeurs apparentes dans les prix qui sont payés pour certains timbres-poste. Nous lisons dans *Schönere Zukunft*, du 5 août 1935 (pages 1187-1188), qu'un industriel américain, monsieur Hind, a laissé après sa mort une collection dont le seul timbre de « British Guyana », « One cent », carmin, est évalué à 12.500 livres sterling (d'après le catalogue de Théodore Champion, 1934), c'est-à-dire 900.000 francs français. Et la revue ajoute: « Die Sammlergilde ist allzu sehr geneigt zu vergessen dass sie nur eingebildeten und Scheinwerten nachjagt. »

ment concrète comme l'utilité qui en est le fondement, comme le besoin qui en est la condition.

Quant à l'estimation, elle est une condition requise pour qu'un bien ait son utilité, puisqu'un bien dont les propriétés nous sont inconnues nous est inutile.

Nous ne ferons pas ici l'étude des *causes extérieures* de la valeur. Nous croyons l'avoir suffisamment élaborée dans la critique des théories du travail où nous avons montré l'influence des différents facteurs extérieurs sur les éléments constitutifs, et partant, sur la valeur elle-même. Facteurs de deuxième plan, importants et intéressants dans une étude d'économie pratique, ils sont plutôt en dehors du cadre d'une étude strictement spéculative et scientifique.

VALEUR D'USAGE ET VALEUR D'ÉCHANGE.

C'est l'utilité d'un bien économique qui est le fondement de sa valeur. Toute valeur est constituée par la perfection de la chose dans son ordre. Économiquement parlant la perfection d'un bien est son aptitude à subvenir à nos besoins matériels, son utilité.

Un bien utile, d'après sa définition nominale, est donc un bien propre à un usage. Or nous pouvons faire de toutes choses un double usage: l'un sera l'usage propre à tel bien, l'autre l'usage commun à tous les biens. Mais les deux emplois sont fondés sur la nature même de l'objet dont il s'agit. Je peux me servir d'un soulier pour me chausser: ce sera son usage propre. Mais je puis aussi le vendre: l'usage commun; car le soulier n'a pas été fait de soi pour l'échange quoique cet échange reste un usage du soulier en tant que tel, puisque celui qui l'achètera l'aura acquis pour se chausser.¹⁹ Il n'y aurait en effet aucune raison d'échanger une chose contre une autre pour le seul plaisir de changer, si l'acheteur ne trouvait dans l'objet qu'il acquiert un avantage fondé sur la nature propre à cet objet. Autrement il achèterait n'importe quoi, ou plutôt rien du tout.

L'usage propre d'un bien est son emploi naturel, auquel il est destiné par sa forme, par sa nature: se servir du soulier pour se chausser.

¹⁹ *In I Polit.*, lect. 7.

L'usage commun, quoique toujours selon la nature de l'objet, n'est pourtant pas l'emploi à la fin propre, mais à une fin commune à tous les biens: l'échange.

L'usage propre d'un bien fonde sa *valeur d'usage*. L'usage commun, son aptitude à être vendu lui donne sa *valeur d'échange*. La valeur d'usage, capacité d'un bien à servir à un usage personnel, est appelée aussi pour cette raison *valeur personnelle*, et *valeur sociale* la valeur d'échange: car grâce à elle un bien économique peut subvenir aux besoins communs de la société.

Cette distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange ne touche en rien à ce que nous avons établi plus haut d'une façon universelle, en disant que c'est la perfection d'un bien quelconque qui constitue sa valeur. En économie, pour la valeur cette perfection s'appellera l'utilité. Cette utilité peut être personnelle ou commune selon qu'elle répondra à un besoin particulier ou à une utilité générale. C'est le besoin commun qui fonde la valeur d'échange, c'est donc lui aussi qui sera la mesure de cette valeur. Utilité privée et utilité sociale: deux mesures de la valeur qu'il nous faudra un instant comparer.

La valeur d'usage est d'abord moins stable que la valeur d'échange. Les besoins particuliers en effet sont beaucoup plus sujets à varier que les nécessités communes toujours sensiblement les mêmes. L'utilité privée reste toujours la mesure de la valeur d'usage, et dans certains cas particuliers elle ne diffère pas de la valeur d'échange qu'elle engendre. Ainsi, pour l'usage personnel, un homme désirera un objet plus ou moins ardemment selon l'intensité du besoin. Mais il ne précise pas l'utilité du bien pour lui; il n'exprime pas en chiffres la valeur de l'objet convoité. Il se contente d'un désir vague. Ce qu'il sait, c'est que l'objet lui sera utile, très utile, nécessaire.

Qu'il en arrive à l'exécution de son projet, il devra acquérir l'objet nécessaire. Mais il ne peut le produire lui-même. Il comparera l'utilité du bien convoité à l'utilité d'autres objets qu'il possède; il fait la balance des besoins et des utilités. Le bien qu'il donnera en échange sera pour lui l'expression précise et concrète de la valeur d'usage du bien acquis. L'un vaudra l'autre. C'est parce que la valeur d'usage est le fondement de la valeur d'échange que tout homme pourra vendre une marchandise

selon la valeur d'usage personnelle, car il est en droit d'exiger le prix selon la valeur qu'un objet a pour lui, même si ce prix dépasse la valeur commerciale habituelle de cet objet. Et en toute justice aussi il pourra, pour céder à d'importunes instances, acheter un objet au-dessous de sa valeur commerciale normale, selon la valeur d'usage que cet objet aura pour lui.²⁰ La raison en est toujours que la mesure de la valeur est le besoin à satisfaire, besoin qui rend le bien actuellement utile, qui lui donne sa valeur. Et dans tous ces cas, l'utilité que le bien acquis aura procurée sera l'expression de la valeur d'échange de l'objet vendu.

L'extension de nos marchés a diminué l'influence directe de la valeur d'usage personnelle sur la valeur d'échange et a stabilisé leur expression. Il reste toujours que c'est la valeur d'usage qui est le fondement de la valeur d'échange; le but du commerce est la consommation des biens selon leur usage propre. On échange du froment parce qu'il y a des hommes qui ont besoin de pain. Mais ces utilités particulières sont pour ainsi dire mises ensemble, additionnées; il se fait comme une moyenne qui restera sensiblement la même. La valeur d'usage du pain est infime aujourd'hui pour Pierre, mais elle est grande pour Paul; demain elle le sera pour un troisième. Et ainsi pour tous les besoins qui se répètent. Le total est le même et par conséquent aussi la nécessité commune. Il fallait qu'il en fût ainsi: l'échange étant un phénomène social, ce n'est donc pas la valeur d'usage de tel particulier qui pourra être la mesure des valeurs. Il est de la nature d'une mesure d'être stable, sans quoi il n'y aurait pas de comparaison, de commensuration possible. Le besoin particulier restera la mesure de la valeur des biens qui ne sont pas d'usage commun, ainsi qu'il arrive pour certains objets rares qui n'ont pas de prix dans le commerce. Mais pour tous les biens économiques d'usage commun, la mesure est donnée par le besoin général. « Ce qui fait que tous les biens peuvent être évalués, c'est qu'ils peuvent être ramenés à une mesure unique. Et cette mesure commune est donnée par les nécessités humaines. »²¹

LA MESURE NATURELLE DE LA VALEUR.

Ce sont les besoins humains qui donnent leur valeur économique aux biens et qui la mesurent. Mais comme il est impossible de mesurer

²⁰ Cf. II-II, q. 77, a. 1.

²¹ *In V Ethic.*, lect. 9.

les nécessités avec précision, et par conséquent l'utilité des biens, les prix ont été fixés par rapport à l'ensemble des biens dont l'homme a toujours besoin. On fait une évaluation moyenne en tenant compte de l'abondance des biens et de l'étendue des besoins à satisfaire, évaluation qui sera forcément une estimation approximative.²²

Pour déterminer le juste prix d'un bien économique, il s'agira toujours de le comparer aux nécessités communes qui trouvent leur manifestation dans la demande du public sur le marché. Il est donc possible de constater là l'utilité sociale d'un bien en étudiant le désir du public qui a pu facilement se rendre compte de l'existence d'un objet mis en vente. Il est supposé évidemment qu'il n'y a pas eu fraude de la part du vendeur et que l'acheteur n'a pas été trompé. Car alors la valeur ne correspondrait plus à la perfection objective du bien, à l'utilité réelle. L'acheteur serait « attrapé » et se dira après expérience qu'il a acheté telle chose plus cher que sa valeur, c'est-à-dire qu'il l'a estimée plus que son utilité. L'objet aura eu sur le marché une valeur apparente seulement. Le bon sens de la ménagère qui s'est laissé « prendre » nous le dit une fois de plus: la valeur d'un objet est sa perfection objective, son utilité réelle.

Le sens naturel de justice nous fournit ici un argument de surcroît pour prouver l'objectivité de la valeur. Si elle n'était pas objective, si elle n'était qu'« un reflet de notre esprit sur les choses », et donc une valeur établie par une estimation même erronée, valeur tout à fait subjective, on ne comprendrait pas comment il serait possible de commettre une injustice quelconque dans les contrats: je trompe mon client; il me croit, apprécie la marchandise selon ma réclame et donne le prix: estimation erronée; il n'importe: valeur contre valeur; le contrat doit être juste: contrat à base de valeur subjective! Alors que le sens commun nous dit que « celui qui a fait une injustice par ignorance (à plus forte raison s'il a voulu tromper) est tenu à la restitution lorsqu'il aura connaissance du fait ». ²³ Et ceci vaut pour le marchand qui vend une marchandise défectueuse et pour le client qui aura fait un « beau coup », parce que le marchand croyait lui vendre du cuivre et qu'il lui a donné de l'or. « L'acheteur, s'il s'en aperçoit, commet une injustice en achetant et il

²² II-II, q. 77, a. 1 ad 1^m.

²³ II-II, q. 77, a. 2.

est tenu de restituer. Et ceci vaut pour tous les cas semblables, qu'il y ait erreur sur la qualité ou sur la quantité. »²⁴

L'estimation commune se trompera rarement sur les biens qui sont d'un usage fréquent et commun, alors que le jugement est souvent faux quand il lui faudra apprécier la valeur d'objets plus rares et qui ne servent qu'à quelques-uns. Tant il est vrai que le besoin reste la mesure naturelle! Le public n'éprouvant pas le besoin de ces biens est donc incapable d'en estimer l'utilité, et par conséquent la valeur. L'appréciation de la valeur vraie se fera par les connaisseurs, les experts, par ceux qui s'y entendent et qui sont en état d'apprécier la perfection objective du bien à évaluer. Une peinture est jugée par des artistes; les prix des expositions sont assignés aux gagnants par un jury composé de gens qui sont au courant et qui savent voir. Mais de nouveau, pour ces biens, les prix sont souvent déconcertants. L'estimation commune fait défaut parce que le besoin commun, mesure et terme de comparaison commune, n'existe pas.

LA MESURE ARTIFICIELLE DE LA VALEUR.

La *monnaie* est la mesure artificielle de la valeur, instituée par l'homme pour rendre plus facile la comparaison des valeurs. « Elle est la mesure des biens. » Saint Thomas la range dans la catégorie des biens « utiles », il en fait comme un « instrument de l'économie » en tant qu'elle nous aide à nous procurer les biens nécessaires à la vie.²⁵

A supposer qu'il n'y ait pas de monnaie, l'échange consisterait à donner un objet pour un autre. On dira que tel meuble vaut tel autre, qu'une armoire vaut une table, mais la valeur de l'un et de l'autre aurait encore besoin d'être appréciée. L'armoire est une mesure de valeur qui a elle-même besoin d'être mesurée.

Il en est autrement de la monnaie qui est une mesure non mesurée. Nous nous en servons non selon son utilité intrinsèque en tant qu'elle est faite de tel ou tel métal dont nous comparerions la valeur aux autres biens. Toute l'utilité de la monnaie comme telle est d'être une mesure. Il en est un peu comme des poids dont toute l'utilité comme poids est de

²⁴ II-II, q. 77, a. 2.

²⁵ Cf. *De Reg. Princ.*, II, 13; II-II, q. 117, a. 3; *In I Polit.*, lect. 6 et 7.

peser les marchandises, comme d'un mètre dont toute l'utilité est de mesurer; et nous n'avons garde à la matière dont les poids et mesures sont faits, qu'ils soient en pierre, en plomb ou en argent.²⁶ Souvent d'ailleurs et presque toujours de notre temps, la valeur réelle est inférieure à la valeur nominale de la monnaie.

La monnaie est donc un signe conventionnel, qui pour nous représente les biens réels, nous permet de les comparer entre eux et d'en exprimer le rapport d'une façon mathématique. Une casquette vaudra vingt francs, une paire de souliers, cinquante. Le rapport de valeur entre les deux est exprimé d'une façon exacte, ce qui, sans argent, eût été impossible. « Il faut donc qu'il y ait une mesure commune qui nous permette de rapprocher tous les biens les uns des autres, qui en mesure la valeur non pas en raison de sa nature propre, mais en vertu d'une convention entre les membres d'une société qui l'établit ainsi. »²⁷

La monnaie n'a donc comme telle qu'une valeur *représentative*. Elle est un gage que les membres d'une société, d'un commun accord, se donnent en s'obligeant à accepter le titre comme l'objet lui-même qu'il représente. Et c'est avec ce titre d'échange que chacun pourra se procurer ce dont il a besoin.

Nous pouvons noter une seconde différence entre la monnaie et les biens économiques. L'usage principal de ces derniers est l'usage propre: la chaussure pour se chauffer; l'échange en est l'usage secondaire et encore seulement à cause de l'usage propre. Pour la monnaie, l'usage principal est l'échange. C'est pour le commerce que la monnaie a été instituée. Un usage secondaire serait de s'en servir pour la montrer ou la placer dans une collection. Etre dépensée est pour la monnaie l'usage naturel; et par le fait même qu'elle est dépensée, elle est consommée pour celui qui la possédait.

C'est *l'élément formel* de la monnaie que nous avons considéré jusqu'ici, son caractère instrumental, sa qualité de base de référence et de comparaison, de signe de l'unité de valeur. Mais elle est aussi un gage que les membres d'une société se donnent, un titre de confiance. C'est dire l'importance de la valeur intrinsèque de ce gage, de la nature et de la valeur du métal monnayé, de *l'élément matériel*. C'est lui qui fut his-

²⁶ Cf. *De Reg. Princ.*, II, 14.

²⁷ *In V Ethic.*, lect. 9.

toriquement le premier considéré. Les métaux précieux étaient recherchés pour leur beauté et leur utilité. Ils présentaient en outre l'avantage d'être facilement transportables, et une modique quantité suffisait pour acquérir un grand nombre d'objets de moindre valeur.²⁸ Le métal précieux, aux origines, n'était pas monnayé et les contractants, dans leurs échanges, en pesaient la quantité. Ce n'est que plus tard qu'on introduisit la monnaie frappée, portant l'indication de sa valeur, comme les poids et les mesures.²⁹

Cette valeur matérielle de la monnaie a gardé jusqu'à nos jours sa très haute importance dans le commerce international. Saint Thomas donne de sages conseils aux princes et les met en garde contre l'abus qui consisterait à imposer aux monnaies une valeur nominale par trop supérieure à la valeur réelle du métal. Car, si cette valeur nominale peut être imposée par la loi dans le pays où la monnaie a cours, les autres pays ne voudront pas la recevoir ainsi. Ils considéreront la valeur réelle du métal monnayé, ou en cas de billets, le capital d'or déposé en garantie dans les caves de l'Etat. La monnaie trop « faible » devient inapte au commerce. Et l'Angélique Précepteur conclut en demandant à son royal disciple de ne pas plus changer la monnaie que les mesures et les poids, car il s'ensuivrait un grand dommage pour le peuple, vu que la monnaie est la mesure commune de tous les biens.³⁰ C'est la condamnation de l'inflation. Car la monnaie instable rend l'épargne incertaine et paralyse le commerce. N'ayant plus de confiance dans une monnaie dépréciée, on commencera par amonceler des biens au lieu de faire des épargnes en espèces, et à brève échéance ce sera le retour aux âges primitifs du troc.

Sans valeur propre, il va de soi que la monnaie ne saurait être comptée parmi les richesses d'un pays. « Il serait sot, écrit saint Thomas, de dire que la richesse consiste uniquement dans la monnaie. »³¹ Et pour le montrer jusqu'à l'évidence: « Il suffit, dit-il, que la convention monétaire change, la monnaie en cours sera sans valeur, et nul homme, fût-il très riche en monnaie, ne pourra s'en servir pour couvrir ses besoins. » On a vu du jour au lendemain des familles entières passer de l'opulence à la

²⁸ Cf. *In I Polit.*, lect. 7.

²⁹ *In I Polit.*, lect. 7.

³⁰ Cf. *De Reg. Princ.*, II, 13.

³¹ *In I Polit.*, lect. 6.

misère, par suite de la dévaluation monétaire. Qu'on se souvienne de la débâcle en Allemagne, en 1923, et de la suppression du rouble par les soviets. La chose est vraie toujours pour les monnaies qui ont perdu de leur pouvoir d'acquisition naturel; mais même pour la monnaie « forte » on ne saurait en faire le principe de la prospérité des Etats, comme l'ont cru à tort les mercantilistes des XVIIe et XVIIIe siècles. Qu'on se souvienne de l'expérience faite par l'Espagne au XVIe siècle, où l'or d'Amérique tua la prospérité nationale. Saint Thomas cite l'exemple de Midas et conclut que ceux qui ont du bon sens reconnaissent que richesse et monnaie sont deux choses différentes. (Nous n'avons considéré la monnaie que pour son caractère spécial au point de vue philosophique, qui nous occupe, au point de vue de la valeur dont elle est le signe et la mesure.)

* * *

Nous pouvons à présent synthétiser les éléments dont nous avons fait l'analyse au cours de cette étude. Utilité d'un bien rare, aptitude à subvenir à nos besoins matériels, conditionnée à la fois par la perfection intrinsèque du bien et par la fin à laquelle il est ordonné. — Utilité essentiellement morale parce que devant conduire, de par sa nature même d'utilité économique, au bien-être humain parfait déterminé par la morale. — Utilité particulière et commune: valeur d'usage et valeur d'échange, cette dernière fondée sur la valeur d'usage. — Utilité objectivement reconnue, estimée et appréciée par un jugement vrai; valeur mesurée enfin par son terme naturel qui est le besoin, chiffrée et exprimée par un signe de convention: la monnaie.

Ce n'est donc pas le travail qui constitue la valeur des biens économiques. Il en est pour la plupart la cause efficiente, mais non la cause formelle; autrement dit, il produit des biens qui auront une valeur, mais il ne constitue pas la valeur de ces biens. « Il ne faut pas confondre... l'origine des choses douées de valeur avec l'origine de la valeur qu'elles peuvent avoir: confusion dans laquelle sont tombés tous les partisans de la valeur-travail. L'origine des choses valables est le travail, le principe d'où procède leur valeur est un besoin à satisfaire. L'essence de la valeur peut s'expliquer par l'effort nécessaire à l'homme pour la réaliser dans

les choses: pas plus que la notion de beauté ne peut s'expliquer par l'effort nécessaire à l'artiste pour l'exprimer. »³²

Quant à l'offre et la demande, elles manifestent la valeur que l'une et l'autre supposent dans leur notion même, puisqu'on n'offre jamais que des biens dont on prévoit qu'ils trouveront des acheteurs, et que toute demande suppose une estimation préalable de la valeur d'un bien. L'offre et la demande peuvent aussi porter sur un objet nuisible, et dans ce cas elles ne manifesteraient pas la valeur économique réelle, puisque celle-ci est la valeur des biens réellement utiles, qu'elle est une valeur essentiellement morale.

C'est aussi cette même remarque que nous rappelons ici pour la théorie de l'utilité finale dont les développements nous ont montré qu'elle était un système de mesure plutôt qu'une explication, qu'elle donne bien la valeur relative d'un bien par rapport à un autre, sans pousser assez l'étude de la valeur économique elle-même.

On aura vu d'après les diverses opinions critiquées l'importance de situer le problème de la valeur dans son cadre éthique et métaphysique, sous peine d'aboutir aux conséquences les plus graves. La valeur est le nœud gordien de la science économique; on l'a comparée au sphinx qui garde l'entrée de l'économie à jamais fermée à celui qui n'en aurait pas deviné le secret. Quoi qu'il en soit, la valeur est la fin de la production, elle est la base de tout échange, elle est donc bien au centre de toute l'activité économique. Économiquement parlant la société est fondée sur l'échange, l'échange est basé sur la valeur: toute vérité donc ou toute erreur provenant d'une bonne ou d'une fausse notion de la valeur est une vérité ou une erreur sociale.³³

Lucien MORAND, o. m. i.

³² Turgeon, *op. cit.*, II, études, p. 120.

³³ Bastiat, *Harmonies économiques*, ch. 5, p. 140.

Chronique universitaire

Ce fut avec un vif regret que le personnel de l'Université vit partir le R. P. Gilles Marchand, devenu Provincial des Oblats de l'est du Canada. Lors d'une réunion de la communauté, le R. P. René Lamoureux exprima la reconnaissance de tous à l'endroit du révérend père, dont les six années de rectorat compteront parmi les plus fructueuses de l'Université depuis sa fondation.

Le R. P. Provincial prouva son attachement à notre institution en proposant, comme son successeur, le R. P. Joseph Hébert, naguère professeur à la Faculté des Arts et aux Facultés ecclésiastiques. Les qualités exceptionnelles d'habile administrateur que celui-ci manifesta lorsqu'il était préfet de discipline, directeur de la Société des Débats français et doyen de la Faculté des Arts, sont un gage certain que l'Université sous son égide continuera de grandir.

Le jour même de la nomination du R. P. Hébert au rectorat, les élèves, par la voix de MM. Fréchette et Marcoux, lui offrirent leurs vœux.

Voici le nouveau conseil d'administration qui assistera le R. P. Recteur dans la direction de l'Université: le R. P. Arthur Caron, premier vice-recteur; le R. P. Henri Poupart, second vice-recteur; le R. P. Philippe Cornellier, secrétaire; le R. P. Irénée Pigeon, économiste; le R. P. Alphonse Pelletier, premier conseiller; le R. P. Gustave Sauvé, second conseiller.

* * *

A la collation des grades universitaires qui eut lieu comme de coutume au théâtre Capitol, plus d'une soixantaine d'élèves reçurent le grade de bachelier ès arts, sans parler des nouveaux maîtres ès arts et des nombreux diplômés en philosophie, en théologie et en droit canonique. On conféra le doctorat en philosophie (charte civile) au R. F. Luc, F. E. C., et à M. Louis Charbonneau. Quatre personnages furent pro-

clamés docteurs en droit, *honoris causa*, et prononcèrent de magnifiques allocutions: Son Excellence Mgr Martin Cuthbert O'Gara, C. P., vicaire apostolique en Chine, présenté par le R. P. René Lamoureux; M. l'abbé Alexandre Vachon, directeur de l'École supérieure de Chimie de l'Université Laval, présenté par le R. P. Ernest Renaud; M. Gustave Lanctôt, des Archives nationales, présenté par le R. P. Georges Simard; et M. James Kenney, des Archives nationales, présenté par le R. P. Lorenzo Danis.

MM. Edgar Bisson et Harold Morin firent les discours d'adieux des finissants.

Les conseils que le R. P. Recteur donna aux élèves en français et en anglais clôturèrent cette cérémonie fort brillante.

* * *

Le R. P. Recteur a pris part aux fêtes grandioses du troisième centenaire de la fondation de l'Université de Harvard, une des plus anciennes et des plus considérables universités d'Amérique.

* * *

Le banquet organisé par l'Association des Anciens Elèves de Langue française rassembla environ trois cent cinquante convives et leur fournit l'occasion d'entendre Son Eminence le Cardinal J.-M.-R. Villeneuve, O. M. I. Lors de cette réunion, un nouvel exécutif fut élu: président, M. l'abbé Rodrigue Glaude; vice-présidents, MM. J.-A. Lapalme, Eugène Courtois, Raymond Sénécal et Robert Gauthier; secrétaire, M. Romulus Beauparlant; trésorier, M. Marcel Carter; aumônier, M. l'abbé J. Labelle; vérificateurs des comptes, MM. J.-T. Richard et Roméo Lachaine; membres du bureau de direction, MM. les abbés N.-J. Gilbert, Raoul Rouleau, Joseph Pelchat et Augustin Caron, et MM. E. Jeannotte, N. Smith, A. Poupard, A. Bélanger, C. Leclerc, A. Pinard, J.-U. Bray, P. Dubois, A. Chartrand, A. Bélanger, L. Couture, R. Roger, F.-T. Tousignant, E. Beuglet, D. Gauthier, A. Gascon, C. Charon, J.-A. Hurteau, G. Vincent, L. Chevrier, G. Pratte et Yvan Sabourin.

* * *

C'est à l'Université que se tint l'assemblée préliminaire de la délégation catholique au congrès de la jeunesse canadienne à Ottawa. Grâce

aux mots d'ordre qui furent donnés alors, le groupe catholique fit bonne figure à la réunion générale, quoique l'on ne donna pas suite au projet d'envoyer un délégué catholique à Genève.

* * *

Les cours d'été, tant pour les élèves de l'Ecole normale que pour ceux qui se préparent au baccalauréat ès arts, furent très fréquentés : durant six semaines, nous eûmes plus de trois cents élèves.

* * *

Six nouvelles séries de cours ont été organisées dernièrement, à savoir, des cours par correspondance, des cours d'Administration publique, particulièrement utiles aux employés du Service civil et aux aspirants fonctionnaires, des cours de Traduction que donnera M. Pierre Daviault, dont la compétence est partout reconnue, des cours de journalisme confiés à M. Fulgence Charpentier, une Ecole des Hautes Etudes politiques et une Ecole d'Action catholique offrant plusieurs cours chaque semaine pendant toute l'année.

* * *

A un banquet au Château Laurier en l'honneur de M. W. J. Sykes, qui fut longtemps conservateur de la bibliothèque Carnegie d'Ottawa, le R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire de l'Université, prononça un discours.

* * *

Durant l'été le R. P. Morisset suivit des cours spéciaux pour bibliothécaires à l'Université Columbia de New-York, et le R. P. Henri Saint-Denis, avant de siéger durant près de quatre semaines dans le « Special Revising Board » du ministère de l'instruction publique d'Ontario, fit un stage à la station biologique des Trois-Pistoles, que dirige M. l'abbé Alexandre Vachon de l'Université Laval.

* * *

Les RR. PP. Georges Simard et Edgar Thivierge assistèrent, à Québec, au congrès annuel de la Société canadienne de l'Histoire de l'Eglise.

* * *

Depuis le commencement de l'été, on travaille, sur la propriété du Scolasticat Saint-Joseph, à la construction d'un séminaire universitaire. C'est un spacieux édifice très moderne, de briques et de pierre, qui pourra loger une centaine d'étudiants, en plus du personnel enseignant.

Ce séminaire universitaire vient de recevoir du Saint-Siège une marque non équivoque d'approbation.

Dans une lettre datée du 28 août, adressée au Révérendissime Père Théodore Labouré, supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée, la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités félicite l'Université d'Ottawa de cette initiative et l'assure de ses plus vifs encouragements. Son Eminence le Cardinal Préfet, signataire de la lettre, ajoute que Leurs Excellences les Evêques seront heureux de voir la création de cette maison, qui facilitera à quelques-uns de leurs clercs l'accès aux grades académiques.

* * *

Un élève de l'Université, M. Alcide Paquette, a été élu président de la Fédération canadienne des Etudiants catholiques. Ce groupe canadien, qui comprend les élèves des Universités de Montréal, de Québec et d'Ottawa, est affilié à l'Association Pax Romana de Fribourg, en Suisse.

* * *

Le R. P. Philippe Scheffer, professeur aux facultés ecclésiastiques, a été nommé supérieur du scolasticat de Richelieu.

* * *

Interrogée par M. Séraphin Marion et les RR. PP. Philippe Scheffer et Gabriel Morvan, la R. S. Paul-Emile, des Sœurs Grises de la Croix, a défendu brillamment une thèse sur « le renouveau marial dans la littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours », et a mérité le doctorat ès lettres.

* * *

Les RR. PP. André Guay, René Latrémouille et Ovila Meunier ont soutenu avec grand succès, devant un jury composé de Mgr Joseph Charbonneau, vicaire général du diocèse d'Ottawa, des RR. PP. Georges

Simard, Arthur Caron et Gustave Sauvé et de M. l'abbé Charles-Omer Rouleau, l'examen oral leur donnant droit au doctorat en droit canonique. Il ne leur reste plus qu'à publier leurs thèses, qui portent sur les sujets suivants: *Législation ecclésiastique en matière scolaire, L'Eglise et l'exemption des religieux, L'Eglise et la politique.*

* * *

Les séances d'études de la treizième journée catholique du diocèse, qui coïncida avec le vingt-cinquième anniversaire des retraites fermées à Ottawa et à Hull, eurent lieu dans la salle académique et au gymnase de l'Université.

* * *

A la dernière réunion de la Société historique d'Ottawa, M. Louis Charbonneau, professeur à l'Ecole normale, traita, avec une abondante information, des « origines du Haut-Canada ».

* * *

La quatrième séance de l'année de la Société thomiste de l'Université offrait aux professeurs de philosophie et de théologie, d'Ottawa et de la région, l'avantage d'entendre le R. P. Victor Devy, S. M. M., professeur à la Faculté de Théologie, dans une large synthèse sur « l'histoire de la définition du péché originel ».

* * *

Le R. P. Léo Deschâtelets a été délégué par le conseil central de l'Union missionnaire du Clergé à la session d'automne de l'Union missionnaire, à Rome.

* * *

Le R. P. Conrad Latour, directeur de l'Ecole de Musique et de Déclamation, est aussi un des directeurs du Comité permanent du Gala dramatique national.

* * *

Aux dernières élections du Comité France-Amérique d'Ottawa, le R. P. F.-X. Marcotte fut nommé membre de l'exécutif.

* * *

Un document de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, à l'adresse du Père Louis Le Jeune, lui aurait causé une joie indicible. Nous sommes heureux de reproduire cette lettre signée par Son Eminence le Cardinal Bisleti, dans laquelle il proclame les mérites du « Dictionnaire canadien » de notre toujours regretté confrère :

*Sacra Congregatio
de Seminariis
et Studiorum Universitatibus
No 1180/36-2*

Romæ, die XXII augusti MCMXXXVI.

Reverendissime Domine,

Grato animo accepimus bina volumina operis a Te exarati cui titulus « Dictionnaire Canadien », quæ nobis obsequii gratia porrigere voluisti.

Lætatur vehementer de fructu laborum tuorum qui honori est tum Patriæ canadensis, cuius res et gloria illustrantur, tum Ottaviensis Catholicæ Universitatis, in qua Professoris munere iam pridem fungeris.

Dum igitur Tibi, Reverendissime Domine, gratias agimus, Deum Omnipotentem deprecamur ut uberrimis benedictionibus Te remunerari iugiter dignetur.

Interea sensus nostræ reverentiæ Tibi perlibentur offerimus.

Tibi in Domino addictissimus,

*Caietanus Card. BISLETI,
Præfectus.*

*Ernestus RUFFINI,
Secretarius.*

* * *

Nous avons vu partir avec regret les RR. PP. Jean Cabana, Ovila Meunier et Charlemagne Ferron, anciens professeurs de notre institution, appelés à d'autres ministères.

* * *

Parmi les changements récents rappelons aussi que le R. P. Paul Dufour devient premier préfet de discipline, et le R. P. Rodrigue Normandin, directeur de l'Institut de Philosophie.

Le personnel de l'Université s'est adjoint les RR. PP. Antoni Maillette, Henri Matte, Julien Gendron, Alphonse Tessier, Ubald Boisvert, Samuel Sauvageau, Désiré Bergeron, Jean-Léon Allie, Léopold Lanctôt, Conrad Leblanc et Roland Trudeau.

* * *

M. l'abbé Albert Hamel, jusqu'à présent professeur à l'École supérieure de Philosophie de l'Université Laval, vient enseigner à nos Facultés ecclésiastiques.

* * *

Les RR. PP. Edgar Thivierge et Roméo Trudel suivront des cours d'histoire, à Paris. Les RR. PP. Jules Martel et Joseph Champagne étudieront à Rome, le premier la musique, et l'autre la missionologie.

* * *

Son Excellence Mgr Andrea Cassulo, en devenant nonce apostolique de Roumanie, quitte son poste de délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve. L'Université regrette le départ de celui qui lui témoigna tant de marques de sympathie et dont l'ardente charité et le profond sens surnaturel n'ont cessé d'édifier nos populations canadiennes.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Bible des Jeunes. Extraits de la traduction de l'abbé Crampon. Paris, Rome, Tournai, Desclée et Cie, 1931. In-8, XXI-878 pages.

C'est la réédition sous un autre titre de la *Bible abrégée*. Elle a pour but de fournir dans un choix de textes la substance des Livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, de telle sorte qu'ils puissent être mis sans inconvénient entre les mains des jeunes et sans danger de les rebuter par l'aridité de certains passages. La piété et le vrai sens chrétien trouvent toujours dans la Bible leur meilleur aliment. Ceci dit pour souligner, s'il était nécessaire, l'opportunité de cette publication. S. D.

* * *

Abbé HENRI MOILLOT. — *L'Eglise de Jésus.* Juvisy, Les Editions du Cerf, 1934. In-12, 154 pages.

L'apostolicité de l'Eglise, établie par un historien; l'unité de l'Eglise, définie par un théologien qui nous la montre réalisée dans la suite des siècles et dans la diversité des lieux; la catholicité de l'Eglise, étudiée en géographe; enfin, la sainteté de l'Eglise, reconnue par un sociologue: tel est le contenu de ces fortes pages d'apologétique.

Exposé substantiel et précis, clair et simple, cet ouvrage sera particulièrement utile aux hommes d'œuvres, aux prédicateurs de retraites fermées dont il enrichira les instructions. O.-A. M.

* * *

Dr. PAUL SIMON. — *Das Menschliche in der Kirche Christi.* (*L'humain dans l'Eglise du Christ.*) Fribourg-en-Brigau, Herder et Cie, 1936. In-8, 200 pages.

Le docteur Paul Simon, autrefois professeur de philosophie à l'Université de Tubingue, maintenant prévôt de chapitre, veut bien, en des pages de belle allure, apporter aux croyants qui l'espéraient, une réponse de fond aux attaques innombrables dont l'Eglise a été depuis toujours l'objet. La pensée maîtresse du livre est que l'Eglise n'a pas la moindre raison de pallier, nier ou cacher l'humain qu'on découvre en elle. Le mystère de l'union du divin et de l'humain, dans le Christ, se retrouve d'une manière ou d'une autre dans l'Eglise elle-même, et c'est dans la clarté de ce mystère que doivent être vus et jugés les événements de l'histoire ecclésiastique à toutes les époques. Ce qui dans la vie du Sauveur n'a été et ne pouvait être que tentation, dans la vie des chrétiens a conduit à des chutes, à l'apostasie. Les coups que recevaient le Christ dans

sa passion, il les subit également dans son corps mystique. Ne fallait-il pas que le Christ souffrit pour entrer dans sa gloire? De même, à son Eglise les persécutions du dehors comme les croix et les épreuves du dedans sont jusqu'à un certain point nécessaires, pour qu'elle soit, elle aussi, glorifiée avec son chef. Toutes les attaques lancées contre elle, toutes les critiques qui lui sont adressées se changent pour elle en un signe éclatant de son invincible force vitale. Quelque pénibles et douloureuses qu'elles puissent être, ces taches, ces laideurs, ces défections, elles ont ceci de bon qu'elles mettent en pleine lumière cette vérité que le royaume de Dieu n'a pas été fait de main d'homme, mais par le Fils de Dieu; qu'il n'est pas venu dans la force humaine, mais dans et par la vertu du Très-Haut; qu'enfin la victoire de la cité de Dieu est une victoire de la foi.

L'auteur ne craint donc point de passer en revue, et dans le détail, ces fragilités et ces cris au scandale. Il procède avec calme, simplement, en toute honnêteté. Ainsi fera-t-il justice des motifs de critique à l'égard de l'Eglise, depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'aux temps modernes. Il parlera par exemple des *cinq plaies de l'Eglise* (delle cinque piaghe della santa Chiesa), selon Antonio Rosmini, des *neuf obstacles* à son expansion, tels que les a vus le cardinal Manning, de ses *quatre mauvais génies*, selon le langage de Fogazzaro dans son roman *Il Santo*.

L'ouvrage de P. S., écrit dans un but apostolique et apologétique, est à lire. Il devrait satisfaire les plus exigeants. J.-H. M.

* * *

J. GRIMAL, S. M. — « *C'est le Christ qui vit en moi.* » Lyon, Paris. Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1936. In-12, XI-186 pages.

Dans une synthèse lumineuse, à la fois haute et simple, ce livre expose le dogme de notre incorporation au Christ. Efficacement il invite à *revêtir le Christ*, c'est-à-dire à contempler le mystère de l'Incarnation avec les yeux mêmes du Christ, à prier avec lui, à continuer la vie de zèle et d'obéissance qui fut la sienne ici-bas. Pour atteindre cet idéal, deux moyens sont proposés: le don de Jésus-Hostie et celui de Marie, la mère de son corps mystique.

Le travail est remarquable par sa richesse scripturaire. Saint Paul, surtout saint Jean, sont constamment invoqués. Et c'est en projetant sur ces textes sacrés les rayons de la théologie thomiste que l'auteur fait jaillir de vivifiantes clartés qui procurent à son livre une allure de nouveauté et d'originalité. Il est toujours opportun de reprendre la même doctrine pour la pénétrer davantage. Il s'agit en effet, selon le mot d'un philosophe moderne, « d'entrer toujours plus avant dans le même ». D'ailleurs cette continuité stable et homogène est le caractère du dogme catholique.

A cette doctrine rigoureusement théologique, le P. Grimal entend garder un langage non moins rigoureux. Il note — et, à notre avis, c'est à bon droit — que certaines expressions du P. de Jaegher, s. j., dans son livre *l'Identification au Christ*, p. 43, 45, 48, 64, 68, 76, etc., sont des expressions *vagues, exagérées*, qui laisseraient facilement entendre une présence réelle ou personnelle du Christ en nous. N'oublions pas tout de même que ces considérations de vocabulaire — elles ont leur importance — restent secondaires au regard de la doctrine.

Puisse ce livre porter aux âmes, plus particulièrement aux âmes consacrées, la connaissance et l'amour de leur vie et de leur union en Jésus, comme l'ont déjà fait les volumes précédents de l'auteur: *Sacerdoce et Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ* et *Avec Jésus formant en nous son Prêtre*. D. B.

* * *

E. NEUBERT, marianiste. — *Mon Idéal. Jésus, Fils de Marie*. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-16, 160 pages.

Opuscule de piété mariale d'après l'esprit du P. Chaminade, le fondateur des Marianistes. Notre dévotion à la Sainte Vierge, pour être parfaite, doit être une réplique de la piété filiale de Jésus envers sa mère. *Modèle* à reproduire dans la mesure du possible, Jésus, fils de Marie, doit aussi être le *principe intérieur* de cette même dévotion mariale. C'est lui qui, en moi, connaît, honore, aime et sert Marie. — Petit livre qui a déjà fait et qui fera beaucoup de bien à tous les vrais serviteurs de la reine des cieux.

J.-H. M.

* * *

ALBERT VALENSIN, S. J. — *Les Exercices spirituels. Textes pontificaux annotés*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-12, XIII-194 pages.

Nous souhaitons vivement que cette collection s'augmente et se répande. Elle répond à une nécessité doctrinale et pratique, en réunissant les enseignements de Rome sur un point déterminé et en ajoutant des commentaires qui sont indispensables pour bien des lecteurs. Plusieurs méthodes sont possibles et celle que nous avons sous les yeux n'exclut pas les autres; elle semble en tout cas bien adaptée à son but. Le commentaire n'est pas seulement historique, mais doctrinal et pratique. Trois appendices plus ou moins étroitement liés au sujet nous montrent les relations des *Exercices spirituels* avec l'ascèse, le chant grégorien et la théologie de la prière. Les textes commentés et traduits sont les actes de S. S. Pie XI. En appendice encore, on donne le texte latin, sans traduction, des lettres de Léon XIII, Pie X et Benoît XV, se rapportant aux *Exercices spirituels* de saint Ignace.

V. D.

* * *

M. le chanoine A. COLOMB. — *L'Heure sainte à l'Ecole de la divine Hostie*. Alger, Librairie Notre-Dame, 1932. In-12, 368 pages.

« Cinquante méditations sur l'Eucharistie, suivies de nombreuses prières » forment l'odoriférant contenu de cet ouvrage sorti du cœur qui semble être d'un vieil apôtre de la sainte hostie. Et cela présente d'un bout à l'autre au lecteur une idée très nourrie de dogme et de ferveur, progressive et suivie, à laquelle s'ajoutent les sentiments les plus tendres exprimés d'un ton communicatif par un style simple, spontané et d'une étonnante souplesse. Nous eussions aimé une indication plus stricte des sources dont la consultation serait utile au prédicateur désireux de pousser peut-être davantage le développement de tel ou tel point.

P.-H. B.

* * *

ANTONIN MASSOULIÉ, O. P. — *Méditations de saint Thomas sur les trois Vies purgative, illuminative et unitive pour les Exercices de dix Jours avec la Pratique des Méditations du même saint Thomas ou Traité des Vertus dans lequel les Actes des principales Vertus sont expliqués en particulier*. Nouvelle édition. Paris, P. Lethielleux, 1934. In-12, 521 pages.

Ce qui caractérise cette nouvelle édition, en outre d'une revision du texte utilisant les récents travaux faits sur les œuvres du Docteur Angélique, c'est la très intéressante

introduction du R. P. Florand. Cette étude historico-doctrinale, de cent six pages, montre bien la psychologie particulière du père Massoulié, conseiller fort apprécié, provincial vigilant et examinateur redouté des *Maximes* de Fénelon. La présente édition reproduit quant au texte celle de 1700, la meilleure.

Pour qui veut nourrir sa piété de l'incomparable doctrine de l'Aquinat, il y a dans cet ouvrage tout ce qu'il peut désirer, et présenté d'une manière pratique.

S. D.

* * *

M.-M. VAUSSARD. — *Charles de Foucauld, maître de vie intérieure*. Juvisy, Les Editions du Cerf, 1933. In-12, III-237 pages.

Le dernier chapitre du volume (p. 213-236) réalise pleinement ce qu'on est en droit d'attendre de cet intéressant ouvrage, étant donné le sous-titre qui en détermine le point de vue particulier. L'auteur y commente et développe le *Directoire*, écrit par Charles de Foucauld pour la Fraternité qu'il avait tant à cœur de voir s'organiser et se développer. On en appréciera la saine originalité et l'équilibre moral. « Le secret qu'à chacun de nous Charles de Foucauld répète sans se lasser, c'est que la fidélité à l'ordre de Dieu est la clef infaillible du paradis des saints » (p. 231). De cette soumission à la divine volonté, l'apôtre du Sahara nous donne un entraînant exemple dans les épisodes de sa vie mouvementée, que nous raconte M.-M. V.

S. D.

* * *

Abbé J. CALMEYN. — *Cérémonial destiné aux Acolytes, Céroféraires, Thuriféraire et Cérémoniaire. Comprenant la description de toutes les cérémonies y compris celles de la semaine sainte*. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1935. In-8, 100 pages.

Voici un petit livre d'une centaine de pages très pleines, « comprenant la description de toutes les cérémonies y compris celles de la semaine sainte ». Service rendu à toute leçon instituée en la matière. Manuel détaillé et clair, bref, descriptif, pouvant servir de catéchisme liturgique aux jeunes invités à jouer un rôle à l'autel. Il diffère sur certains points de nos coutumes canadiennes, très légitimes d'autre part et à conserver. Souhaitons que les formules nombreuses fort abrégées ne soient pas un ennui.

P.-H. B.

* * *

Mgr MILLOT. — *Plans de Sermons de Circonstances*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 1934. In-12, 294 pages.

Le sermon de circonstance d'ordinaire met un prédicateur dans l'embarras à l'instant où on le lui propose. Devrait-il en être ainsi? Le seul motif du travail demandé n'est-il pas d'un appréciable secours? Il dispose les esprits, l'auditoire; il offre la plupart du temps bonne matière à exploiter.

N'empêche qu'en désespoir de cause tout le monde peut recourir à de suggestifs essais de plans de sermons, tels que ceux de Mgr Millot, qui sont très variés, populaires, mais où il nous semble que l'Écriture sainte et des références précises manquent, ce qui amoindrit fort du travail la valeur quant au fond, non quant à la forme toujours oratoire et bien noble.

P.-H. B.

* * *

I. Chanoine T. BURGER. — *Le Prédicateur des Enfants*. Première série. *Sinite parvulos. Sermons pour la messe des enfants*. Mulhouse, Editions Salvator, 1935. In-12, 272 pages.

II. Abbé JEAN PELZ. — *Le Prédicateur des Enfants*. Deuxième série. *Audite pueri. Sermons sur le Symbole des Apôtres pour la messe des enfants*. Mulhouse, Editions Salvator, 1936. In-12, 261 pages.

Ces deux volumes comprenant près de cent cinquante sermons ouvrent une série consacrée aux enfants, qui embrassera toutes les vérités de notre foi. Fournir de l'aide aux prêtres qui ont à aborder souvent ce genre délicat de prédication en français est le magnifique but poursuivi par les éditions Salvator. On s'est demandé jusqu'à quel point il est bon de traduire ainsi en notre langue des œuvres étrangères d'éloquence sacrée. La phrase et la pensée, c'est certain, ne sont pas là telles qu'elles furent exprimées et ne présentent pas œuvre d'art sujette à la critique minutieuse. N'empêche que grâce à une traduction très élégante, les prédicateurs apprécient d'avoir sous la main ces nombreux joyaux de sermons et leur font un succès. D'autant plus que rares sont les publications modernes de la chaire sacrée en France. Et pour qui veut, tout en ne délaissant pas les immortels des siècles anciens, renouveler ou adapter le genre aux circonstances, aux lieux, à la mentalité de notre temps, il doit pouvoir suivre au jour le jour la marche de cet art difficile et incomparable qu'est la prédication.

Quand on parcourt les sermons du chanoine Burger et de l'abbé Jean Pelz, on saisit la note qui plaît aux enfants. Sauf quelques expressions recherchées ici et là, quelques pensées abstraites et comparaisons subtiles, tout le reste est une mine d'idées pour l'esprit et le cœur des jeunes, d'histoires, d'anecdotes et de symboles pour leur imagination et leur sensibilité très vives. Nous n'entrons pas dans le détail de ces ouvrages, nous les recommandons instamment à nos lecteurs. Ils en feront usage avec joie et avec fruit.

P.-H. B.

* * *

Abbé A. BOULENGER. — *Histoire générale de l'Eglise*. Tome II. *Le moyen âge*. Volume VI. *De Clément V à la Réforme, 1305-1517*. Lyon, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1936. In-8, 532 pages.

Avec ce volume de sa grande *Histoire générale*, le chanoine Boulenger nous amène au seuil des temps modernes. L'abondance de la documentation, à mesure qu'il avance dans le temps, a sans doute forcé l'auteur à donner à son œuvre plus d'ampleur qu'il n'avait prévu. Ses lecteurs ne s'en plaindront pas. On connaît les qualités de cette production : clarté d'exposition, combinaison heureuse de la méthode narrative et des procédés didactiques. Elle est d'un prix inestimable pour le professeur, même si le fait de poursuivre seul une si lourde tâche empêche parfois l'auteur de profiter pleinement des acquisitions toutes récentes de la recherche historique.

Le volume VI, comme les précédents, se présente avec une typographie parfaite et dans une ordonnance où la logique vient aider singulièrement la compréhension des faits et en faciliter la mémoire. Et que d'événements palpitants d'intérêt en ces XIVe et XVe siècles ! Exil d'Avignon, grand schisme d'Occident, réforme de l'Eglise, procès des Templiers, conflit de l'Ordre franciscain presque tout entier avec la papauté, etc.

A travers tous les événements, des personnages comme Urbain VI, Jeanne d'Arc, Savonarole, Jean Huss, Alexandre VI et les Borgia.

Pour l'histoire intérieure, de beaux chapitres sur la vie chrétienne : littérature orthodoxe et hérésies, condition des clercs séculiers et réguliers, architecture religieuse, sacrements et culte.

Bien que d'un caractère différent, l'ouvrage du chanoine Boulenger doit prendre place à côté des histoires de l'Eglise en cours de publication. Souhaitons seulement à l'auteur de pouvoir mener sa tâche jusqu'au bout.

E. T.

* * *

JEANNE ANCELET-HUSTACHE. — *Les Sœurs des Prisons*. Paris, Editions Bernard Grasset, 1933. In-8, XV-314 pages.

Pour toutes les misères humaines, il y a une œuvre de miséricorde. Devant toutes les souffrances, il y a des âmes qui s'émeuvent. Des êtres de douceur et de charité se penchent sur toutes les peines. Est-il plus grand dénuement que celui de ces pauvres femmes frappées par la justice humaine, portant en elles souvent les plus affreuses tares physiques ou morales? La charité chrétienne a suscité bien des dévouements pour secourir cette infortune. Un de ceux-là — la Congrégation des Sœurs de Marie-Joseph — nous est magnifiquement décrit par Jeanne Ancelet-Hustache dans le volume intitulé *les Sœurs des Prisons*. Avec l'histoire et le développement de l'institut, l'auteur nous révèle l'esprit qui anime cet apostolat. Elle nous en montre la sauvage et héroïque grandeur quand, entrant dans les détails, elle nous fait assister à la vie quotidienne des religieuses. Toute leur existence est consacrée à la protection de l'enfance menacée, au redressement de l'enfance coupable, au perfectionnement moral et spirituel des femmes libérées et repenties. Elles savent aussi mettre la douceur évangélique dans la correction de celles que les vices et les passions semblent vouloir retenir à jamais. Elles sont ainsi souvent la voie sur laquelle cheminent les grâces du repentir et le pardon de Dieu. Livre singulièrement émouvant écrit d'une main experte. S. D.

* * *

M.-M. DAVY. — *Les Dominicaines*. Paris, Editions Bernard Grasset, 1934. In-12, 268 pages.

Saint Dominique et sainte Catherine de Sienne ont laissé à l'Eglise un idéal de vie religieuse assez souple pour se plier à tous les besoins des âmes et des temps. C'est bien ce que nous démontre cet ouvrage de M.-M. Davy sur *les Dominicaines*. Il fallait d'abord évidemment broser à larges traits la figure des initiateurs de la vie dominicaine; l'auteur l'a fait avec science et amour. Puis, on peut suivre leurs disciples, leurs filles, dans les diverses sphères où elles évoluent. La Dominicaine, ce sera la recluse contemplative, perdue, connue de Dieu seul au sein de son monastère; ce sera l'institutrice au service de la jeunesse, la garde-malade, l'hospitalière, la missionnaire des campagnes... On la trouvera cherchant à secourir toutes les misères physiques, toutes les indigences. Elle ambitionnera même comme ses frères, les Prêcheurs, de se donner exclusivement à l'étude, à l'apostolat intellectuel. Toutes ces manifestations, toutes ces poussées de vie spirituelle en disent assez sur la vitalité superbe de l'Ordre dominicain. S. D.

* * *

ERNESTINE LE COUTURIER. — *La Visitation*. Paris, Editions Bernard Grasset, 1935. In-12, 278 pages.

On sait le mérite de cette collection: *Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux*. Nous croyons que mademoiselle Ernestine Le Couturier a écrit sur *la Visitation* un des plus délicieux volumes de la série. La matière devant elle était, pour sûr, abondante, riche, savoureuse. Elle a su en extraire « la substantifique moelle ». Aussi bien, n'est-ce pas seulement une sèche histoire de la Visitation qu'elle nous présente. C'est un résumé de la spiritualité salésienne, exprimée dans la chronique, la règle et la vie visitandines. Saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal font tout le sujet

des deux premières parties du volume. En effet, que l'on parle des fondateurs de la Visitation eux-mêmes, ou de leur œuvre, ils sont toujours au premier plan, visiblement animés de l'Esprit-Saint pour mettre en relief sur la terre le pur amour de Dieu. Et quand on écrira, dans la dernière partie du volume, des Visitandines, de leur vie simple, besogneuse, toute tournée vers le ciel, c'est encore leur cœur qui palpite, c'est presque leur voix qu'on entend, c'est certainement leurs écrits qu'on lit, tellement la Visitation est restée farouchement fidèle en tous les détails à ses illustres fondateurs. Ce livre plaira aux âmes qui ont trouvé dans l'évêque de Genève un maître de vie spirituelle. Il est une belle contribution aux études salésiennes.

On nous permettra toutefois de regretter que dans la liste des monastères de la Visitation (p. 274), on n'ait pas fait mention de ceux du Canada. S. D.

* * *

GEORGES GOYAU. — *Un Institut féminin missionnaire. Les Sœurs de Notre-Dame des Apôtres.* Paris, Editions Spes, 1936. In-8, 115 pages.

Poursuivant sa tâche immense d'historien des missions, monsieur Georges Goyau nous parle ici d'une de ces méritantes communautés de religieuses missionnaires qui ont pris naissance en France au XIXe siècle. Les Sœurs de Notre-Dame des Apôtres, avec un dévouement qui atteint souvent l'héroïsme, se sont dépensées dans l'Afrique équatoriale, en Egypte et aux Etats-Unis. Ce nouveau livre met en évidence que l'Eglise, par les meilleures de ses filles, continue inlassablement sa mission civilisatrice.

J.-E. C.

* * *

A. F. E. R. — *AFRICANÆ FRATERNÆ EPHEMERIDES ROMANÆ.* Organe de la Conférence Romaine des Missions Catholiques d'Afrique. No 5 (avril 1936) et No 6 (août 1936). Rome, 5, via Vittorino da Feltre (102).

Cette revue, consacrée spécialement aux missions d'Afrique, nous a présenté depuis sa fondation de solides et intéressants travaux inspirés directement par l'expérience des missionnaires dans un esprit de généreuse collaboration. Les articles sont publiés en diverses langues et suivis d'un résumé objectif en latin. Le numéro 5, avril 1936, contient une notice sur le Bx Charles Lwanga; deux réponses à l'enquête de la revue sur les méthodes d'apostolat: « Suaviter ou Fortiter »; une étude sur les forces de résistance de l'islam à la religion catholique; des renseignements sur la formation du clergé indigène; une bibliographie des Pères du Saint-Esprit; des tableaux statistiques.

Le numéro 6 inaugure une périodicité régulière de quatre numéros par an, et présente une nouvelle enquête: comment former nos chrétiens à l'humilité? Puis, une communication sur certains méfaits de la quinine utilisée contre la malaria, et une revue des livres. Par la personnalité et l'expérience de ses collaborateurs, ce périodique est une source indispensable de renseignements sur les missions catholiques d'Afrique.

V. D.

* * *

HENRI DE NOUSSANNE. — *La France missionnaire aux Antilles. (Guadeloupe, Martinique, Trinidad.)* Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1936. In-12, XI-173 pages.

Voici un livre tout à la gloire de l'armée missionnaire française. Après un rappel

assez sommaire de l'apostolat espagnol aux Antilles, on nous montre surtout les gestes magnifiques des fils et des filles de France à la Guadeloupe, à la Martinique, à Trinidad. Ils s'y sont consacrés à toutes les œuvres de miséricorde tant spirituelle que corporelle et ont réussi à maintenir là une Eglise pleine de radieuses espérances. Ce petit volume reste un document.

J.-E. C.

* * *

J. KLEIJNTJENS, S. J. — *Atlas der R. K. Missie in Nederlandsch Oost-en West-Indië*. Rome. In-8, 20 pages.

Petit atlas des missions aux Indes occidentales et orientales néerlandaises, des plus précieux pour les étudiants en missionologie, pour les cercles missionnaires de nos séminaires, collèges et autres institutions d'enseignement. Les cartes des territoires de missions sont nettes, précises, compréhensives. C'est à dessein sans doute qu'on n'a conservé à peu près que les noms des postes de missions. Un bel index enfin nous donne la référence des noms de lieux. Il faut aussi signaler les cartes de cette intéressante brochure.

J.-E. C.

* * *

ANSELME LONGPRÉ, prêtre. — *La Pensée catholique*. Montréal, Editions du « Devoir », 1936. In-12, 177 pages.

Mû par le désir d'être utile aux intellectuels de son pays en leur rappelant la voie qui mène aux sommets, l'abbé Longpré, dont nous connaissons le talent, l'esprit de travail et la solide formation philosophique et théologique, a dressé une liste passablement complète des œuvres « les plus propres à faciliter l'étude de la pensée catholique, condition indispensable de l'Action catholique et de tout effort de restauration sociale ». Comme il le dit encore lui-même, son livre est un essai bibliographique qui n'est pas pour autant un catalogue de tous les bons livres catholiques. Cependant, on trouvera dans ces pages les ouvrages les plus fondamentaux du vaste champ de la doctrine religieuse, et le laïque, le professionnel, qui se mettrait résolument à la tâche de scruter le contenu de tous ces ouvrages des maîtres de la pensée, acquerrait avant peu, en profondeur comme en étendue, une véritable culture intellectuelle catholique. C'est tout ce que souhaite A. L. Et l'on ne saurait trop recommander ce volume de références à tous ceux à qui la médiocrité répute d'instinct, et que hantent les cimes.

J.-H. M.

* * *

STEPHEN D'IRSAY. — *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours*. Tome I. *Moyen âge et Renaissance*. Paris, Editions Auguste Picard, 1933. In-8, XII-372 pages.

Pour l'esprit humain en dépendance nécessaire de la matière, toute pensée, toute civilisation n'a de valeur durable que par le symbole dont elle s'aide, que par la matérialisation même qu'elle impose aux faits d'ordre spirituel. Dans l'arène politique tout comme dans le monde religieux, les idées n'ont triomphé que dans la mesure où elles se sont appuyées sur des institutions durables, sur des faits indestructibles, qui sont comme autant d'anneaux dans la chaîne si variée du succès. Personne n'a mieux compris cette vérité que le moyen âge; toute la théorie de la connaissance que les scolastiques élaboraient lentement était là pour la leur rappeler.

L'*Histoire des Universités*, c'est précisément le récit de la cristallisation du savoir, de la pensée humaine tout entière à travers les siècles civilisés. Et c'est cette marche de la pensée humaine parfois triomphale, souvent douloureuse, qui se déroule devant nous en lisant l'ouvrage de monsieur d'Irsay. Trajectoire lumineuse d'abord où nous voyons poindre, comme autant d'astres brillants, les premières institutions du moyen âge: Paris, l'université mère qui dirigera la pensée spéculative chrétienne; Bologne, fruit de l'esprit romain, qui formulera la pensée juridique du monde; Montpellier, la gardienne de la médecine; Oxford, qui s'orientera dans le domaine des sciences positives, si propres à l'esprit saxon; et tant d'autres qui essayeront de rivaliser avec leurs aînées. Bientôt cependant, des heures moins gaies sonneront: le nationalisme naîtra, égoïste et fermé, le mouvement corporatif qui avait présidé à la formation des universités se ralentira laissant après lui la désagrégation intellectuelle. De nouvelles universités surgiront sans doute et plus nombreuses que jamais, mais ce ne sera plus désormais que des organes de l'Etat, des servantes et des stipendiées.

Nous nous sommes attardé tout particulièrement à l'Université de Paris. La formation et le développement de l'Ecole cathédrale, la colonisation scolaire sur la rive gauche, la naissance de la scolastique, la cristallisation de la confrérie universitaire, tout cela nous est raconté avec un sens profond de l'histoire des idées. L'intérêt se concentre surtout sur l'origine et le développement de l'autonomie universitaire. Se dégageant peu à peu du pouvoir civil, de l'autorité épiscopale même, pour ne relever que de la juridiction pontificale, se forgeant ainsi elle-même cette « captivité dorée », l'Université de Paris vivra en ce siècle incomparable les années les plus fécondes et les plus glorieuses de son histoire.

Nous ne chicanerons point l'auteur sur des imprécisions, assez rares du reste, dans l'interprétation de quelques scolastiques. L'histoire d'un Abélard « rationaliste outrancier » semble bien aujourd'hui périmée. Cela n'enlève cependant rien au grand mérite de monsieur d'Irsay. Il nous donne avec une rare compétence une synthèse depuis longtemps désirée. Les institutions et les œuvres y sont jugées d'une façon objective et sûre, et ce n'est pas sa faute si son histoire nous plonge parfois dans une triste impression, surtout lorsqu'on se rappelle « l'aspiration sublime à servir Dieu et l'Eglise », qui était le rêve tant caressé des premiers fondateurs d'universités.

R. T.

* * *

FÉNELON. — *Pages nouvelles pour servir à l'Etude des Origines du Quietisme avant 1694*. Publiées par Marcel Langlois. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1934. In-12, 323 pages.

Ces *Pages nouvelles* de Fénelon proviennent des « Petits livres secrets », dans lesquels Mme de Maintenon transcrivait les lettres et avis spirituels adressés à elle-même ou à d'autres pour l'édification ou la direction des âmes. Sur quarante-deux livres que l'on sait avoir existé l'auteur en a identifié neuf, en plus de deux autres déjà connus, et il adresse ces pages « à peu près exclusivement aux esprits sérieux qui ont reconnu que beaucoup de valeurs avaient été systématiquement déplacées. Ils souhaitent d'être mis en mesure de se faire une opinion plus sûre et d'après les sources. » Il est à désirer que ces esprits soient nombreux, car, sans porter sur l'essentiel du quietisme, les pages ici révélées nous ramènent aux débuts de toute l'affaire, à ces moments si intéressants pour les historiens où l'on voit les événements prendre leur orientation. Au point de vue critique, plusieurs attributions communément reçues sont rectifiées et bien des textes

sont corrigés. Mais ce n'est pas le seul aspect à retenir, car l'ouvrage contient nombre de pages intéressantes pour l'histoire comme pour la direction, ainsi que de savantes annotations.

V. D.

* * *

LOUIS CAPÉLAN. — *L'Invasion laïque. De l'Avènement de Combes au Vote de la Séparation.* Paris, Desclée, De Brouwer, 1935. In-8, 474 pages.

Ceux des Français qui aujourd'hui ont quarante ans étaient, de 1902 à 1906, trop jeunes pour avoir gardé une impression personnelle des heures sombres de la persécution religieuse; ceux qui ont soixante ans n'avaient pu dégager de la leur les lignes maîtresses. Les catholiques du monde entier, les Canadiens français surtout, avaient suivi avec angoisse ce qui semblait être l'écrasement définitif de l'Eglise de France, mais vivant dans une atmosphère différente, ils n'avaient pu se faire une idée précise de ce qu'avait été cette période, et une sorte de pessimisme, souvent inconscient, était resté en eux sur tout ce qui touche la France. Le temps a beau s'écouler, ces années cependant continuent d'attirer bien des esprits: tous, Français ou non, sentent le besoin d'y voir clair, de savoir enfin les tenants et les aboutissants de ce grand drame dont on ne peut dire s'il est fini. A ce besoin l'ouvrage de M. le chanoine Capéran donne un commencement de satisfaction.

Je dis « un commencement », car c'est une scène, poignante certes et centrale, mais une scène seulement du grand drame que contiennent les quatre cent soixante-quatorze pages du volume: du 7 juillet 1902, jour de la formation du cabinet Combes, au 9 décembre 1905, date de la promulgation officielle de la Séparation. « Commencement » encore, parce que toute l'attention de l'auteur s'est centrée sur l'aspect « politique » de la bataille: la Chambre des Députés et ses luttes occupent l'avant-scène; le reste, mouvements laïques, congrès libres penseurs, réunions franc-maçonniques, n'y a de place que dans la mesure où il inspire le vote des Députés et en prolonge l'influence. L'auteur avait certes le droit de choisir son sujet, mais sa préférence présente pour le lecteur moyen deux inconvénients: d'abord jeté brusquement dans la mêlée, il ignore trop ce qui a précédé et ce qui suivra; ensuite et surtout il a l'impression que, dans ces luttes, les catholiques français, non seulement ont été vaincus, mais ont à peine combattu. M. Capéran nous a mis dans l'attente; il se doit et il nous doit d'encadrer son *Invasion laïque* par d'autres volumes narrant et le début de cette invasion, et la magnifique résistance des catholiques, et les résultats de la victoire laïque, et enfin le redressement de l'Eglise de France. C'est donc toute l'histoire de cette Eglise au XXe siècle que nous lui demandons: par l'ouvrage présent, il a prouvé qu'il est homme à nous satisfaire pleinement.

D'autant plus que chaque page de *L'Invasion laïque* est d'une impartialité, d'une objectivité parfaites: des faits, des dates, des citations loyales, des analyses dont l'exactitude est contrôlable par chacun, voilà ce que l'on y trouve. Ceci est d'autant plus remarquable que c'est la première fois que ces questions brûlantes sont traitées avec pareille sérénité.

Ajoutons que de ce livre se dégage la philosophie du laïcisme, formulée en ces termes par le « génie de la laïcité », Ferdinand Buisson: « rationalisme, humanisme, prométhéisme ». Rationalisme intégral auquel, nous Canadiens, instruits par l'expérience de nos cousins de France, nous opposerons ce rationalisme qui, tout en respectant la raison humaine, sait qu'elle n'est pas sans limite et que c'est en s'appuyant sur Dieu qu'elle s'honore le plus.

J. P.

* * *

ROBERT RUMILLY. — *Artisans du Miracle canadien. Régime français. Régime anglais.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1936. In-12, 272 et 168 pages.

M. Rumilly n'habite le Canada que depuis huit ans, et déjà il a complété une série de dix volumes sur des sujets divers de notre histoire. Sa plume est alerte et facile et les choses de sa patrie d'adoption l'intéressent vivement.

Son dernier ouvrage, en deux sections, *Artisans du Miracle canadien*, expose une collection de cinquante-deux portraits de figures historiques, dont trente-deux du régime français et vingt du régime anglais. Ce sont de brèves causeries données à la radio pendant un an, grâce à l'initiative d'un homme d'affaires de Montréal, M. Charles Duquette. Donc, point d'apparat littéraire et technique, mais récits rapides et condensés, dans un style de vulgarisation populaire. Les chapitres sont quasi encyclopédiques mais d'une allure dégagée et agréable.

F.-X. M.

* * *

A. G. MORICE, O. M. I. — *A Critical History of the Red River Insurrection after Official Documents and Non-Catholic Sources.* Winnipeg, 200, Austin Street, 1935. In-8, 375 pages.

L'historien de l'ouest canadien, le R. P. A.-G. Morice, poursuit avec une constance inlassable sa noble et difficile tâche. Il présente aujourd'hui une histoire critique de l'insurrection du Nord-Ouest. La trame des événements est reprise jusque dans leurs causes; on nous en montre le développement et les conséquences avec une précision et une clarté telles qu'il semble bien qu'on n'aura plus rien à ajouter. Le vénérable écrivain fait en même temps beau jeu de toutes les légendes, de toutes les erreurs, de toutes les incorrections, voire de toutes les calomnies, dont fourmillent certains écrits, et que l'on avait pris l'habitude de répéter presque à chaque nouvelle production sur le sujet. Rien de tout cela ne trouve grâce devant l'immense érudition, la logique impitoyable, l'évidente impartialité et la verve intarissable de cet octogénaire, dont la volonté triomphe de la maladie et des années. Le livre est aussi un témoignage à tout ce qu'il y avait de grand, de droit, de chevaleresque dans Louis Riel. Sa figure dans tous ses traits, même dans ses faiblesses, méritait d'être fixée par une telle plume. Pour résumer, on ne pourra plus écrire quelque chose sur l'insurrection de la rivière Rouge et sur Louis Riel sans consulter et sans s'appuyer sur cet ouvrage. Et c'est dire son exceptionnelle valeur.

J.-E. C.

* * *

GÉRARD PARIZEAU. — *L'Assurance contre l'Incendie au Canada. Evolution, Pratique, Vocabulaire.* Montréal, Editions Albert Lévesque, 1935. In-12, 254 pages.

L'incendie a été chez nous une extraordinaire malfaisante dans les deux siècles premiers de notre histoire. M. Gérard Parizeau nous en montre les forfaits lourds de conséquences au tableau qu'il nous donne, dans son étude, de la marche lente sur notre continent de ces organismes de protection, si répandus de nos jours et efficaces. Tout en affirmant qu'un progrès reste encore à faire en ce domaine comme en bien d'autres, il fait ressortir de son exposé sur la pratique de l'assurance en notre pays que ce système par sa nature joue un rôle social éminent: un rôle convergeant vers le bien de l'individu et de la famille, qu'il excite à l'économie, à la prudence, à la propreté, à l'ordre, vertus créatrices de mieux-être. Nous conseillons la lecture de cet ouvrage palpitant d'intérêt pas moins qu'utile, non seulement aux hommes d'affaires et de profession, mais à tous ceux qu'intéresse le bien public.

P.-H. B.

* * *

Abbé JACQUES LECLERCQ. — *Guerre et Service militaire devant la Morale catholique*. Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne, 1934. In-8, 83 pages.

A l'occasion du cas des « objecteurs de conscience » en face du service militaire, l'auteur s'efforce de rechercher les conditions d'un ordre international qui rendrait la guerre pratiquement impossible. Ce n'est pas pure utopie, puisque le pape Benoît XV rappelait que le point fondamental est qu'à la force des armes soit substituée la force spirituelle du droit. Il y a des solutions simplistes, et l'abbé J. L. ne se laisse pas illusionner par les apparences. Son travail est une solide contribution à cette transformation si nécessaire de l'esprit international, et dans les sept chapitres de cette brochure, il aborde avec une solide connaissance du passé et du présent la plupart des questions que commande le titre.

V. D.

* * *

VALÈRE FALLON, S. J. — *Principes d'Economie sociale*. Cinquième édition. Namur, Maison d'Édition Ad. Wesmael-Charlier (S. A.), 1935. In-8, XII-508 pages.

Les *Principes d'Economie sociale*, du R. P. Fallon, réussissent un tour de force par leur cinquième édition publiée ces derniers mois, et par le chiffre considérable d'exemplaires auquel cet ouvrage a atteint. Ses habitués reconnaissent qu'il est un manuel clair, concis, ordonné, complet, utile au professeur et à l'élève pour la conduite d'un cours et l'étude aisée de la matière. Sa documentation est extrêmement nourrie de faits, de statistiques, de lois, d'institutions. Le champ des expériences étant d'ordinaire la Belgique ou quelque point de l'Europe, nos étudiants canadiens y prennent peut-être moins d'intérêt que ceux de là-bas; par contre, ils jouissent de riches bibliographies: une générale, en tête du volume, des spéciales, avant chacun des chapitres, lesquelles sources de recherches aident le travail personnel, du moins attachent l'attention.

On nous permettra un grief: le sectionnement trop poussé. La méthode telle qu'adoptée s'adresse moins à l'intelligence qu'à la mémoire. Les principes s'y trouvent, mais plutôt catalogués en règles, en conclusions, que l'élève accepte; ça lui est imposé, c'est si clair! Son esprit n'a tout de même pas la joie d'avoir pris part à la discussion. Remarque qui infirme peu l'œuvre, déficience facilement compensable. Le succès du passé en est une garantie péremptoire.

P.-H. B.

* * *

Études Economiques. Thèses présentées à la « Licence en Sciences commerciales », en mai 1934. Volume IV. Montréal, Editions Beauchemin, 1934. In-8, 527 pages.

L'École des Hautes Études Commerciales de Montréal publie chaque année en un seul volume les thèses de ses candidats à la licence en sciences commerciales. Rien de plus propre à stimuler. Aussi, paraissent des travaux sérieux, richement documentés, sur quantité de problèmes économiques dont l'étude, pénible au profane sans guide, est de la sorte rendue facile et agréable, grâce aux recherches scientifiques de ces étudiants bien dressés, à leur claire énonciation des principes et à leur jugement bien exprimé, sinon définitif, sur les cas proposés.

Et, si nous considérons que ceux-ci, la plupart, sont d'une brûlante actualité dans notre pays, c'est dire le piquant intérêt qu'offre la lecture de cet ouvrage; et le bienfait qu'elle procure vient du souci, qui perce un peu partout dans ces pages, de rationaliser

l'industrie et le commerce, de les faire tourner, en dépit des sacrifices néanmoins modérés de quelques-uns, au profit nécessaire de la masse. Encourageons nos hommes d'avenir à se pénétrer de tels enseignements.

P.-H. B.

* * *

L'abbé VICTORIN GERMAIN. — *Les Récits de la Crèche. Contes et Nouvelles.* Québec, *L'Action catholique*, 1935. In-8, 202 pages.

Deux cents pages de *contes et nouvelles*, qui tressaillent de vie, de vie tragique. C'est le spectacle de la misère qui se cache à sa source, mais dont les effets terribles commandent à la charité de les faire connaître et, par là, espérons-le, diminuer. Les faits sont là, réels: ils crèvent les yeux. L'auteur les reconstitue en de multiples scènes, bien menées avec action, conformes à l'inconcevable variété des cas. Point de crudité. Tout est clair, toutefois, mais dit intensément d'un cœur délicat et plein d'une noble, d'une profonde pitié qui raconte sans rancœur et tire quand même tout le temps d'une façon discrète la leçon moralisatrice. Style naturel et vivant, dense et concis, qui dramatise et se fait goûter jusqu'au bout.

Tout cela nous instruit qu' « à la seule Crèche de Québec sept cent cinquante petits délaissés de moins de quatre ans attendent leurs parents adoptifs... ou réels ». Domaine immense ouvert à la charité des personnes de bon cœur.

P.-H. B.

* * *

MARIUS BARBEAU. — *Chansons populaires du vieux Québec.* Ottawa, Ministère des Mines, 1936. In-8, 61 pages.

Encore une excellente publication de M. Marius Barbeau. Le recueil contient quinze chansons et l'une d'elles nous est présentée avec sept versions mélodiques différentes. De plus (et c'est peut-être ce que le livre possède de plus précieux, vu la compétence de l'auteur), on y trouve, avec une étude sur l'origine et les variétés des chansons populaires du Canada, une monographie très documentée sur plusieurs des pièces reproduites. Sept dessins artistiques dus au talent de M. Arthur Lismer ornent le livre. Notons aussi que le mérite d'avoir écrit les mélodies revient à M. Henri Lefebvre.

Tout le monde au pays connaît l'œuvre admirable et consciencieuse de M. Barbeau. Son nom passera à la postérité. L'auteur aura rendu service à tout un peuple en contribuant, pour une très large part, à sauver un trésor que nous lâchons, c'est certain, très probablement parce que nous le connaissons mal ou pas du tout. Il aura fourni un précieux matériel au poète-musicien qui (nous l'espérons du moins) naîtra un jour pour donner à notre pays une musique vraiment nationale. A cet artiste désiré notre folklore offrira un choix magnifique si l'on en juge par l'émouvante « plainte du coureur des bois », et combien d'autres!

Quiconque a la noble prétention de s'intéresser aux choses de chez nous doit posséder le recueil de M. Barbeau.

J. M.

* * *

MAURICE HÉBERT. — *Les Lettres au Canada français.* Première série. Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1936. In-12, 250 pages.

Ce livre offre des « aperçus généraux » sur la critique et la littérature de langue française au Canada, puis des jugements sur des œuvres de genres divers, tels que le

roman, le théâtre, la critique littéraire, l'histoire et les souvenirs, nos disciplines nationales, enfin une dissertation profondément juste sur le sort des écrivains et des artistes chez nous. Les ouvrages étudiés sont de Pierre Daviault, d'Alain Grandbois, de Claude-Henri Grignon, de Léopold Houllé, de Louvigny de Montigny, de Séraphin Marion, du R. P. Carmel Brouillard, O. F. M., de Georges Langlois, d'Ægidius Fauteux, d'Armand Lavergne, d'Athanase David, d'Albert Lévesque, d'Edouard Montpetit et de l'abbé Lionel Groulx.

M. Maurice Hébert pose non en réformateur de nos problèmes ni en correcteur de discours devant nos écrivains, mais en habile ouvrier des lettres, soucieux avant tout de doctrine saine, de justice et de bon goût.

Ce digne et docte travailleur est un modeste. Sans courir à la conquête de disciples, ni faire parade de son érudition, il recherche franchement des convaincus pour la cause chère de notre littérature, jouant sa partie avec compétence et discrétion, donnant à la note qu'il rend des sons nuancés, justes et chauds, qui attirent et conquièrent, à tel point qu'on se demande si, un jour, cette note ne deviendra pas dominante dans le petit monde littéraire de notre pays.

Sa pensée puise dans un amour, l'amour de sa langue, de son pays et de la France. Mais rien ne détourne son objectivité, il fuit l'aveuglement. Il ne cherche pas noise pour des vètilles, pour « des pailles en croix », comme il aime à dire. Des idées générales, des jugements d'ensemble, des synthèses délimitent le vrai. De la sorte, le point de vue de l'auteur, le but qu'il poursuit et l'art avec lequel il y parvient jaillissent dans la clarté. Pas de retard sur les défauts; dégager le sens, peser la valeur globale des écrits, voilà ce qui importe. A tel point qu'il ne sera pas question du style de M. Ægidius Fauteux dans *le Duel au Canada*.

On saisit le large horizon et le coup d'œil de M. Hébert. Son verdict, calme, bannit le dénigrement et la flatterie. Il n'exclut pas la bienveillance, il reconnaît, par exemple, en *Trente Ans de Vie nationale*, d'Armand Lavergne, « les traits d'une plume qui, se défendant de faire de la littérature, a fait simplement de la vie » (p. 186). Non qu'il ferme les yeux, que ses oreilles soient sourdes, car il dit du Père Brouillard que son style souffre parfois « d'un verbalisme qui ne manque pas de propriétés étourdissantes » (p. 141).

Mais il a le culte du goût. Aussi, quand il affirme, à notre joie, de M. Marion, professeur à l'Université d'Ottawa, qu'il est « le thomiste de notre communauté critique » (p. 135), de lui nous pensons déjà qu'il est l'écrivain au sens exquis, à la culture attique, dont la pensée et la phrase évoluent, pénétrantes et fines, enrichies de cette précision, de ce « discernement humain au service de la connaissance » (p. 15), qu'il obtient par une observation aiguë dont ses pages fourmillent de modèles.

Ce littérateur nous prépare, tel qu'annoncé, plusieurs ouvrages. Les uns nous rediront qu'il est un délicat poète. Que nos vœux lui soient un encouragement.

P.-H. B.

* * *

M.-M. MC DEVITT. — *Louis Veillot d'après sa correspondance*. Paris, P. Le thielleux, Libraire-Editeur, 1935. In-12, XVI-418 pages.

Les écrits de Louis Veillot sont les témoins de la chevaleresque vaillance et du pur amour que « ce quelqu'un du peuple chrétien », au siècle passé, mit au service de l'Eglise. Ils peignent le soldat dont la carrière fut longue et inlassable; ils ne disent pas l'homme caché derrière le scintillant bouclier, l'homme qui, en fait, fournit les armes du combat.

De son propre aveu, ses lettres complètes seules devaient nous livrer le réel portrait de son cœur et de son esprit, ces sources intimes alimentées en lui d'étonnantes richesses, humaines et surnaturelles.

La publication de sa correspondance, par M. François Veillot, a fourni à une religieuse de la Congrégation de Notre-Dame, aux Etats-Unis, l'objet d'une telle étude. Par elle, toute cette littérature familière et somptueuse à la fois a été fouillée, les éléments d'un portrait extrêmement sympathique en sont sortis, puis furent agencés avec souplesse, simplicité, avec une vive compréhension de ce qui venait du fond de l'âme de Louis Veillot dans ses lettres, et des qualités qui le rendent, pour nous aussi, attachant, parce qu'elles mettent en relief, chez lui, le physique et le moral, l'apôtre et le chrétien, le rédacteur et l'homme public, l'ami, le frère, l'époux et le père.

Autant que possible, l'auteur se cache et ne nous montre que son héros. Ses pensées sobres s'adaptent heureusement aux textes cités du grand écrivain. Tout au plus, deux ou trois fois, sur des détails, le commentaire nous arrête, paraît banal ou insuffisant. C'est vite oublié, en compagnie d'un esprit aussi fin et spirituel dont la langue, quoique non maternelle, révèle un long usage, un goût distingué, une culture sérieuse, une originalité de bon aloi, la marque de l'écrivain moderne, nerveux et concret, libre, surprenant, spontané, malgré le souci du bien dire et une correction soutenue.

Nous félicitons la révérende sœur de son travail courageux et réussi, qui constitue un apostolat, par l'exemple qu'il jette sous nos yeux de la grandeur d'âme mise au triomphe du catholicisme, et du courage nécessaire dans les épreuves d'un si noble service.

P.-H. B.

* * *

CYPRIEN. — *L'Abonneux*. Drame social en trois actes. Les Trois-Rivières, L'Association catholique des Voyageurs de Commerce, 1935. In-12, 108 pages.

Le but de ce drame est nettement éducatif: montrer d'une part l'influence déformatrice, démoralisatrice du journal jaune, le coûteux ridicule de l'esprit de parti en politique nourri quotidiennement par le périodique stipendié, faire admirer d'autre part l'œuvre de régénération sociale et individuelle que peut accomplir la presse catholique au sein de nos populations. Aucune des objections qu'on a coutume d'opposer à la propagande des journaux catholiques, aucun des arguments habituellement présentés pour favoriser, au détriment de ceux-ci, la diffusion des autres feuilles, qui ne reçoive une réponse décisive. Et pourtant, rien de plus vivant, de moins doctrinal que ce drame populaire: pas de monologues prolongés, pas de thèse, mais une action constante et vive, une conversation toujours très naturelle, parfois des plus animées dans laquelle abondent les réparties pittoresques et pétillantes d'esprit.

Tout ceci s'applique à *Margot*, la seconde pièce du même auteur. C'est cette fois le drame au service de la propagande pour la retraite fermée féminine, comme il l'avait été dans le précédent pour le journal catholique.

S. D.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1936

Articles de fond

PAGES

- BRADLEY (F. H.), Reverend.—*Coventry Patmore* 305-319
Professor in the Faculty of Arts.
- BUXTON (G.).—*The value of literature*..... 81-90
Professor in the Post-graduate Course
of the Faculty of Arts.
- CHARTIER (E.), chanoine.—*Sur une lettre d'une marquise*.... 265-282
Vice-recteur de l'Université
de Montréal.
- DAVID (A.), C. S. Sp.—*L'affaire How d'après les documents
contemporains* 440-468
Membre de la Société
historique d'Ottawa. —*L'apôtre des Micmacs (suite)*..... 22-40
- DOOLEY (E. A.), O.M.I.—*Religion and Superstition*..... 41-62
- JAMET (Dom A.), O.S.B.—*Jérôme Le Royer de La Dauver-
sière et les commencements de
Montréal* 387-419
- L'HELGOUAC'H (J.), O. M. I.—*Les dons du Saint-Esprit
(suite)* 349-362
- LONGPRÉ (A.), abbé.—*La théologie mystique de saint Jean
de la Croix* 91-98
- MANHEIM (F. J.).—*The British Colonial System*..... 204-226
- MAYRAND (L.).—*Nos frontières* 162-176
Professeur au Cours supérieur
de la Faculté des Arts.
- MEUNIER (O.-A.), O.M.I.—*La politique* 320-334

	PAGES
MORAND (L.), O.M.I.— <i>La valeur économique</i>	63-80, 283-304, 469-493
PELLAND (L.) .— <i>Regards et horizons</i>	125-146
<small>Directeur de la <i>Revue du Droit</i>.</small>	
PERBAL (A.), O.M.I.— <i>L'extension de l'action missionnaire</i> ..	147-161
<small>Professeur à l'Institut scientifique missionnaire de la Propagande.</small>	
POLLET (V.-M.), O.P.— <i>Les relations de l'Eglise établie et de l'Etat dans l'Angleterre contemporaine</i>	420-439
POULET (D.), O.M.I.— <i>Tous les hommes sont-ils fils de Noé?</i>	177-203
<small>Professeur à la Faculté de Théologie.</small>	
RÉDACTION (La).— <i>Au recteur magnifique de l'Université d'Ottawa</i>	263
— <i>Respectueux hommages au révérend père Gilles Marchand</i>	124 bis
RICHARD (P.), O. M. I.— <i>La sainteté et les défauts de nature</i>	335-348
ROUSSEAU (J.), O.M.I.— <i>Une revue récente de droit romain</i>	227-230
<small>Procureur général auprès du Saint-Siège.</small>	
SIMARD (G.), O.M.I.— <i>Les thomistes et saint Augustin</i>	5-21
<small>Membre de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin.</small> — <i>Nos facultés ecclésiastiques</i>	363-366

Chronique universitaire

par Henri Saint-Denis, O.M.I......99-104, 231-236, 367-370, 494-500

Partie documentaire

*Compte rendu de la deuxième session des Semaines d'Etudes
missionnaires du Canada, tenue à Québec, du 17 au 20
février, sous les auspices de l'Union missionnaire du
Clergé, par M. l'abbé Ernest Lemieux*..... 237-241

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

ACHARD (Eugène).—*Les Northmans en Amérique. I. Les
Vikings des Grandes Etapes.* (J.-E. C.) 381

	PAGES
ADAM (Karl).— <i>Jésus le Christ.</i> (J.-C. L.)	105-106
A. F. E. R.— <i>Africanæ Fraternalæ Ephemerides Romanæ.</i> No 4. (J.-E. C.)	112
Nos 5, 6. (V. D.)	507
<i>An Account of an Exhibition of Books and Manuscripts of Percy Bysshe Shelley, with Something of their Literary History, their Present Condition and their Provenance.</i> (F. B.)	253
ANCELET-HUSTACHE (Jeanne).— <i>Les Sœurs des Prisons.</i> (S. D.)	506
ARBOUZE (Mère Marguerite d').— <i>Traité de l'Oraison men- tale.</i> (S. D.)	373
ARCHAMBAULT (R. P.), S. J.— <i>Pour un Catholicisme con- quérant. Allocutions et Discours.</i> (P.-H. B.)	374
Archbishop of York (The Most Reverend the).— <i>Back to Unity.</i> (F. B.)	251
AUDET (Francis-J.).— <i>Les Députés de la région des Trois- Rivières (1841-1867).</i> (E. T.)	247-248
BARBEAU (Marius).— <i>Chansons populaires du vieux Qué- bec.</i> (J. M.)	513
BASTIEN (Hermas).— <i>La Défense de l'Intelligence.</i> (J.-H. M.)	382-383
BAYART (Pierre).— <i>L'Action catholique spécialisée.</i> (P.-H. B.)	113-114
BENOÎT (Josaphat).— <i>L'âme franco-américaine.</i> (R. L.)	247
<i>Bible des Jeunes.</i> (S. D.)	501
BLOUET (J.), p. s. s.— <i>Bienséances ecclésiastiques et pastora- les.</i> (S. D.)	245
BOULENGER (Abbé A.).— <i>Histoire générale de l'Eglise. Tome II. Le moyen âge. Volume VI. De Clément V à la Réforme, 1305- 1517.</i> (E. T.)	505

	PAGES
BROUILLETTE (Benoît).— <i>La Chasse des Animaux à Fourrure au Canada.</i> (E. B.)	381-382
BURGER (Chanoine T.).— <i>Le Prédicateur des Enfants.</i> Première série. <i>Sinite parvulos. Sermons pour la messe des enfants.</i> (P.-H. B.)	504-505
CALMEYN (Abbé J.).— <i>Cérémonial destiné aux Acolytes, Céroféraires, Thuriféraire et Cérémoniaire. Comprenant la description de toutes les cérémonies y compris celles de la semaine sainte.</i> (P.-H. B.)	504
CAPÉLAN (Louis).— <i>L'Invasion laïque. De l'Avènement de Combes au Vote de la Séparation.</i> (J. P.)	510
CAPPE (Jeanne).— <i>Astrid, la Reine au sourire.</i> (S. D.)	379
<i>Catalogue des Brochures aux Archives publiques du Canada, 1878-1931, avec Index.</i> (E. T.)	248
<i>Ce qui se passe en Allemagne.</i> (F.-X. M.)	380
CHESTERTON (G. K.).— <i>Saint Thomas d'Aquin.</i> (R. N.)	114
CIVARDI (Mgr Luigi).— <i>Manuel d'Action catholique. Essai théorique.</i> (P.-H. B.)	113
CLARK (Charles Upson).— <i>Voyageurs, Robes noires et Coureurs de Bois. Stories from the French Exploration of North America.</i> (E. B.)	118
CLÉMENT (Lucie).— <i>En marge de la vie.</i> (S. D.)	120-121
COLOMB (M. le chanoine A.).— <i>L'Heure sainte à l'École de la divine Hostie.</i> (P.-H. B.)	503
CYPRIEN.— <i>L'Abonneux.</i> (S. D.)	515
DANEMARIE (Jeanne).— <i>La Possédée de Vauverdane.</i> (S. D.)	384-385
DAVY (M.-M.).— <i>Les Dominicaines.</i> (S. D.)	506

DELCOURT (Joseph).— <i>Deux saints Anglais. John Fisher, 1459-1535. Thomas More, 1478-1535.</i> (R. N.)	114
DELOCHE (Maximin).— <i>Un Frère de Richelieu, inconnu. Chartreux, Primat des Gaules, Cardinal, Ambassadeur. Documents inédits.</i> (L. T.)	117
<i>Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Herders Welt-und Wirtschafts atlas.</i> (J.-H. M.) .121-122, 254-255	
<i>Documents concernant la Monnaie, le Change et les Finances de la Nouvelle-Ecosse, avec des Documents préliminaires, 1675-1758.</i> (E. T.)	248-249
DOUGHTY (Arthur-G.).— <i>Rapport sur les Archives publiques pour les années 1931, 1932, 1933, 1934.</i> (E. T.)	248
DUBOSQ (René), P.S.S.— <i>La Cime du Sacerdoce ou Présentation analytique de la Consécration des Evêques.</i> (S. D.)	373-374
— <i>Les Etapes du Sacerdoce ou Présentation analytique du Cérémonial de l'Ordination.</i> (S. D.)	373
ESCHEVANNES (C. d').— <i>Un Chrétien et un Savant. Pasteur. Sa vie, sa foi, son œuvre, 1822-1895.</i> (Documents inédits.) (E. R.)	115-116
<i>Études Economiques. Volume IV.</i> (P.-H. B.)	512-513
FALLON (Valère), S. J.— <i>Principes d'Economie sociale.</i> (P.-H. B.)	512
FÉNELON.— <i>Pages nouvelles pour servir à l'Étude des Origines du Quiétisme avant 1694.</i> (V. D.)	509-510
FRÉMONT (Donatien).— <i>Mgr Provencher et son Temps.</i> (R. N.)	246-247
FUMET (Stanislas).— <i>Mission de Léon Bloy.</i> (P. C.)	116-117

	PAGES
GARRIGUET (L.).— <i>La Vierge Marie.</i> (J.-H. M.)	371
GEARON (Rév. Patrick J.), O. C. C.— <i>Le Spiritisme : sa Faillite.</i> (R. L.)	120
GERMAIN (L'abbé Victorin).— <i>Les Récits de la Crèche. Con- tes et Nouvelles.</i> (P.-H. B.)	513
GESCHWIND (Michel), eudiste.— <i>Vivre du Christ.</i> (S. D.)	373
GILLES (Frère), O.F.M.— <i>Fioretti ou Petites Fleurs de sainte Claire.</i> (S. D.)	246
GOYAU (Georges).— <i>Un Institut féminin missionnaire. Les Sœurs de Notre-Dame des Apôtres.</i> (J.-E. C.)	507
<i>Grands Lacs. Revue mensuelle des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs).</i> (J.-E. C.)	112
GRANT (W. L.).— <i>The Civil Service of Canada.</i> (A. L. M. D.)	119
GRIMAL (J.), S.M.—« <i>C'est le Christ qui vit en moi.</i> » (D. B.)	502
GUERRIN (Aymé).— <i>La Mort du Christ.</i> (R. N.)	106
HÉBERT (Maurice). — <i>Les Lettres au Canada français.</i> (P.-H. B.)	513-514
<i>Hérédité et Races.</i> (A. C.)	252
HONORÉ (L.), S.J.— <i>Elle... et toi, jeune homme!</i> (O.-A. M.)	107-108
— <i>Lui... et toi, jeune fille!</i> (O.-A. M.)	107-108
— <i>Pour vous... époux et fiancés!</i> (O.-A. M.)	107-108
HOULÉ (Léopold).— <i>Le presbytère en fleurs.</i> (J.-H. M.)	385
IRSAY (Stephen d').— <i>Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours.</i> Tome I. <i>Moyen âge et Renaissance.</i> (R. T.)	508-509
JACQUIN (A.-M.), O.P.— <i>Histoire de l'Eglise. Tome I. L'An- tiquité chrétienne.</i> (E. T.)	245-246
JAFFIN (George H.).— <i>Prologue to Nomostatistics.</i> (A. L. M. D.)	119-120

	PAGES
JEAN EUDES (Saint).— <i>Exercice d'amour envers Jésus, suivi de Quarante flammes d'amour envers son Sacré-Cœur.</i> (J.-H. M.)	372-373
KLEIJNTJENS (J.), S.J.— <i>Atlas der R. K. Missie in Nederlandsch Oost-en West-Indie.</i> (J.-E. C.)	508
LA BRÈTE (Jean de).— <i>Les Gardiens.</i> (J.-H. M.)	121
LA BRIÈRE (Yves de).— <i>L'Église et son Gouvernement.</i> (J.-C. L.)	107
LA RONCIÈRE (Charles de).— <i>Au Fil du Mississipi avec le P. Marquette.</i> (E. B.)	380-381
LAUVRIÈRE (Emile).— <i>Le Génie morbide d'Edgar Poe. Poésies et Contes.</i> (F.-X. M.)	117-118
— <i>L'étrange Vie et les étranges Amours d'Edgar Poe.</i> (F.-X. M.)	117-118
LECLERCQ (Abbé Jacques).— <i>Albert, Roi des Belges.</i> (L. T.)	379
— <i>Guerre et Service militaire devant la Morale catholique.</i> (V. D.) ..	512
LE COUTURIER (Ernestine).— <i>La Visitation.</i> (S. D.)	506-507
LEFEBVRE (Dom Gaspar), O.S.B.— <i>La Religion d'Amour.</i> (J.-H. H.)	372-373
LÉGAUT (Marcel).— <i>Prières d'un Croyant.</i> (R. N.)	110
LEMAIRE (A.), S. J.— <i>Le Rôle des Parents et des Maîtres dans l'Éducation de la Pureté.</i> (O.-A. M.)	108
LEMONNYER (A.), O.P.— <i>Notre baptême d'après saint Paul.</i> (J.-E. C.)	371
<i>Le séminaire, grand séminaire de Montréal.</i> (R. L.)	385
<i>Les Essais catholiques. Organe d'informations du livre et des revues catholiques, du clergé et des communautés françaises.</i> (R. L.)	386
<i>Les grands Jours de la Rédemption.</i> (M. B.)	244
LE TEXIER (F.), S.M.M.— <i>Le Divin Rédempteur étudié à l'école de Marie.</i> (S. D.)	372
<i>Le Trésor des Vieilles Chansons.</i> (P. L.)	120

	PAGES
<i>Lexikon für Theologie und Kirche.</i> (V.-R. C.)	242-243
<i>L'Immaculée Vierge Mère de Dieu. L'Histoire et la Doctrine empruntées aux meilleurs Auteurs spirituels.</i> (M. B.)	245
LONGPRÉ (Anselme), prêtre.— <i>La Pensée catholique.</i> (J.-H. M.)	508
MC DEVITT (M.-M.).— <i>Louis Veillot d'après sa correspon- dance.</i> (P.-H. B.)	514-515
MCINNIS (Edgar).— <i>George III and the Whig Historians.</i> (F. B.)	247
MACPHAIL (Sir Andrew). — <i>Conservative-Liberal-Socialist.</i> (A. L. M. D.)	119
MAGER (Regina).— <i>Christlicher Helden und ihre grössten Ta- ten. (Héros chrétiens et leurs plus belles actions.)</i> (J.-H. M.)	378
MARCHOU (Gaston).— <i>La reine Astrid.</i> (S. D.)	379
MARIE DE L'INCARNATION.— <i>Ecrits spirituels et historiques.</i> (P.-H. B.)	108-110
MARITAIN (Jacques).— <i>Personality, Property, and Commu- nism.</i> (A. L. M. D.)	119
MASSOULIÉ (Antonin), O.P.— <i>Méditations de saint Thomas sur les trois Vies purgative, illuminative et unitive pour les Exercices de dix jours avec la Pratique des Médita- tions du même saint Thomas ou Traité des Vertus dans lequel les Actes des principales Vertus sont expli- qués en particulier.</i> (S. D.)	503-504
MILLOT (Mgr).— <i>Plans de Sermons de Circonstances.</i> (P.-H. B.)	504
MOILLOT (Abbé Henri).— <i>L'Eglise de Jésus.</i> (O.-A. M.)	501
MORICE (A.-G.), O.M.I.— <i>A Critical History of the Red River Insurrection after Official Documents and Non-Catholic Sour- ces.</i> (J.-E. C.)	511
— <i>Monseigneur Turquetil, O. M. I., Apôtre des Esquimaux, et le Mi- racle de ses Missions...</i> (O.-A. M.)	115
NEUBERT (E.), marianiste.— <i>Mon Idéal, Jésus, Fils de Marie.</i> (J.-H. M.)	503

NOUSSANNE (Henri de).— <i>La France missionnaire aux Antilles. (Guadeloupe, Martinique, Trinidad.)</i> (J.-E. C.)	507-508
OLICHON (Mgr Armand).— <i>Les Missions. Histoire de l'Expansion du Catholicisme dans le Monde.</i> (J.-E. C.)	374-375
OLLIVIER (Maurice), LL.D., C.R.— <i>Le Canada, Pays souverain? Le Statut de Westminster.</i> (A. C.)	118-119
PARIZEAU (Gérard).— <i>L'Assurance contre l'Incendie au Canada. Evolution, Pratique, Vocabulaire.</i> (P.-H. B.) ..	511
P. de M.— <i>L'Œuvre véridique de Louis Riel, 1869-1870, 1885.</i> (J.-E. C.)	381
PELZ (Abbé Jean).— <i>Le Prédicateur des Enfants. Deuxième série. Audite pueri. Sermons sur le Symbole des Apôtres pour la messe des enfants.</i> (P.-H. B.)	505
PERBAL (Albert), O.M.I.— <i>Premières Leçons de Théologie Missionnaire.</i> (V. D.)	111
<i>Poètes de la Famille au XXe siècle.</i> (P.-H. B.)	253
<i>Poètes de la Famille du XVIe au XXe siècle.</i> (P.-H. B.)	253
POULET (Dom Charles).— <i>Histoire du Christianisme. Antiquité.</i> (J.-C. L.)	375-376
PUNIET (Dom Pierre de), O. S. B.— <i>Le Psautier liturgique à la Lumière de la Tradition chrétienne. Tome I. Psaumes de David. Tome II. Psaumes lévitiqes et psaumes anonymes.</i> (P. S.)	243-244
RADERMACHER (Chanoine H. J.). — <i>Prudence et Réserve. Simples réflexions sur la Méthode Ogino-Knaus-Smulders relative à la continence périodique dans la vie conjugale.</i> (S. D.)	372
RAUCOURT (Gaétan de), S. J.— <i>La Vérité sur Jésus de Nazareth.</i> (J.-C. L.)	243
RIGAUX (Maurice), S. J.— <i>En face du problème social: Est-il vrai que l'Eglise s'en désintéresse?</i> (O.-A. M.)	249-250

	PAGES
RITTER (Emil).— <i>Katholisch-konservative Erbgut. (Patri- moine catholique conservateur.)</i> (J.-H. M.)	377-378
ROY (Pierre-Georges).— <i>Archives de la Province de Québec. Inventaire des Jugements et Délibérations du Conseil supérieur de la Nouvelle-France de 1717 à 1760. Vo- lume premier.</i> (E. T.)	249
— <i>Archives de la Province de Québec. Inventaire des Pro- cès-Verbaux des grands Voyers conservés aux Archives de la Province de Québec. Volume sixième.</i> (E. T.)	249
RUMILLY (Robert).— <i>Artisans du Miracle canadien. Régime français. Régime anglais.</i> (F.-X. M.)	511
SAUVÉ (R. P. Gustave), O.M.I.— <i>Le Crédit social.</i> (J. H.)	252
<i>Semaine d'Etudes Missionnaires du Canada. Ottawa, 1934. In- troduction au problème des missions. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences.</i> (J.-C. L.)	111-112
SFAIR (Sac. Prof. Pietro).— <i>Damasco nei suoi piu insigni mo- numenti.</i> (F.-X. M.)	378-379
SIMON (Dr. Paul).— <i>Das Menschliche in der Kirche Christi. (L'Humain dans l'Eglise du Christ.)</i> (J.-H. M.)	501-502
SOUBIGOU (Louis).— <i>Dans la beauté rayonnante des Psau- mes. Anthologie des Psaumes. Traduction et com- mentaire littéral et doctrinal.</i> (S. D.)	244
TESNIÈRE (R. P. Albert), S. S. S.— <i>Somme de la Prédication Eucharistique. Les Vertus sacerdotales. Le Prêtre sanctifié par sa Messe.</i> (P.-H. B.)	110
THELLIER DE PONCHEVILLE (Abbé).— <i>Les jeunes catholiques et la politique.</i> (O.-A. M.)	250
TOTH (Mgr Tihamer).— <i>Le Christ et la Jeunesse.</i> (M. B.)	250-251
— <i>Le Symbole des Apôtres. Première partie. Dieu—La Providence. Deux- ième partie. Jésus-Christ. Le Fils de Dieu. Le divin Maître. Troisième partie. Le Rédempteur. Les Souf- frances du Christ. La Passion de Jésus.</i> (M. B.)	106-107

<i>Un Document. Une Épopée. Où l'Esprit-Saint souffle en Tornade. Les Pères Blancs au Ruanda.</i> (J.-E. C.).....	112-113
VAILHÉ (R. P. Siméon), A. A.— <i>Vie du P. Emmanuel D'Alzon.</i> Tome II. (L. T.)	116
VALENSIN (Albert), S. J.— <i>Les Exercices spirituels. Textes pontificaux annotés.</i> (V. D.)	503
VAUSSARD (M.-M.)— <i>Charles de Foucauld, maître de vie intérieure.</i> (S. D.)	504
VLOBERG (Maurice).— <i>La Vierge et l'Enfant dans l'Art français.</i> (J.-H. M.)	383-384
WRONG (George M.)— <i>What has befallen us.</i> (F. B.).....	251-252
ZANETTI (Francesco).— <i>Tutti i Papi attraverso le Curiosità e gli Aneddoti.</i> (J.-E. C.).....	377

REVUE
DE
l'Université d'Ottawa

REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



SECTION SPÉCIALE
VOLUME CINQUIÈME
1936



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA

L'essence de la perfection chrétienne

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

(suite)

III — LA CHARITÉ ET LA PERFECTION CHRÉTIENNE

Nous savons déjà que la charité est une amitié divine et que partant elle jouit du privilège de nous unir à Dieu aussi parfaitement que cela est possible sur la terre. Mais le terme *charité* est extrêmement complexe : il désigne tantôt la vertu même de charité, tantôt ses actes multiples et variés, tels l'amour d'amitié et l'amour de désir, les actes élicités par la charité ou la charité affective et les actes impérés par elle ou la charité effective. Force nous est donc de reprendre notre enquête, mais cette fois à l'intérieur même de la charité, afin de découvrir parmi toutes ces activités laquelle constitue plus formellement la perfection.

A. — L'AMOUR DE DIEU ET L'AMOUR DU PROCHAIN.

On sait que l'amour de Dieu et celui du prochain ne sont qu'un seul et même habitus de charité, la raison formelle pour laquelle nous aimons Dieu et le prochain étant la même bonté divine. Mais puisque Dieu et le prochain constituent des objets matériels différents, il y a lieu de ne pas confondre ces deux mouvements de charité divine, comme l'Écriture distingue deux préceptes de charité ; de plus, Dieu étant la raison d'aimer le prochain, il est appelé par les théologiens l'objet primaire de la charité, et le prochain, l'objet secondaire. ¹

¹ 2a 2æ, q. 25, a. 1 et 2 ; q. 44, a. 2.

De cette distinction est né le problème: l'amour de Dieu et celui du prochain appartiennent-ils également à l'essence de la perfection? Voici la réponse de saint Thomas: *Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi.*² Après ce que nous avons dit plus haut du rôle primordial de la charité dans la perfection, il serait oiseux et superflu d'insister sur cet enseignement du Docteur Angélique. Qu'il nous suffise d'indiquer le rapport qui existe entre l'amour du prochain et celui de Dieu et de signaler du coup l'influence de la charité fraternelle sur la perfection. Voici ce que dit saint Thomas: *Quæ quidem duo præcepta ordinem quemdam ad invicem habent, secundum ordinem charitatis; nam id, quod principaliter charitate diligendum est, est summum bonum, quod nos bectos efficit, scilicet Deus. Secundario vero diligendus ex charitate est proximus, qui nobis quodam socialis vitæ jure conjungitur in beatitudinis perceptione, vel participatione. Unde hoc est, quod in proximo ex charitate debemus diligere, ut simul ad beatitudinem perveniamus. Hunc autem ordinem præceptorum charitatis Dominus, in Evang. Matth. XXII, ostendit dicens: Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum.*³ Si donc, selon le saint docteur, l'amour du prochain n'appartient que secondairement à l'essence de la perfection, c'est uniquement en raison de son objet matériel; car formellement il n'y a qu'un seul habitus et un seul acte spécifique de charité, parce que la raison formelle d'aimer Dieu et le prochain est unique: la communauté de vie et de bonheur céleste. Aimer le prochain c'est aimer Dieu.

C'est dans ce sens qu'il faut entendre certains textes de saint Paul et de saint Jean, qui semblent faire consister la perfection dans l'amour du prochain. Ainsi, par exemple: *Qui enim diligit proximum, legem implevit.*⁴ *Omnis enim lex in uno sermone impletur: Diliges proximum*

² 2a 2æ, q. 184, a. 3.

³ *De Perf. Vitæ spiritualis*, cap. 2.

⁴ *Rom.*, 13, 8.

*tuum sicut teipsum.*⁵ *Plenitudo ergo legis est dilectio.*⁶ « La plénitude de la loi, c'est la charité » envers le prochain, comme il appert du contexte. Il faut dire la même chose des passages où saint Thomas enseigne que la vie mixte est supérieure à la vie contemplative,⁷ que « le sommet de la divine charité, *cuimen charitatis*, est de s'arracher aux douceurs de la contemplation pour voler au secours du prochain par amour pour Dieu »,⁸ que l'épiscopat est l'état de perfection acquise, parce qu'il consacre d'une façon officielle et définitive l'évêque au service du prochain.⁹ Dans tous ces cas l'amour du prochain procède de l'amour de Dieu, vient s'ajouter à lui et lui est ordonné comme à sa fin. L'on comprend alors qu'il soit une plus haute manifestation de charité, *in hoc sensu dilectio proximi præeminet.*¹⁰

B. — L'HABITUS ET LES ACTES DE CHARITÉ.

Il reste donc acquis que la perfection réside dans la divine charité, en tant qu'elle embrasse l'amour de Dieu et celui du prochain. Mais par la charité faut-il entendre l'habitus ou les actes qui en découlent? En d'autres termes, la perfection consiste-t-elle dans l'habitus de charité ou dans les actes de charité? Voici la réponse que donne Suarez à cette question: *Alii vero constituunt hanc perfectionem per modum habitus, non quod in sola charitate habituali, etiam intensa, posita sit: sed in illa talem statum habente, ut prompte et sine impedimento ex parte subjecti actus suos tam elicitos quam imperatos exercere valeat, etiamsi actum nullum eliciat. . . Et hoc modo dici potest perfectio consistere anteceder et consequenter in actuali operatione, non tamen formaliter.*¹¹ Cependant, la grande majorité des théologiens enseignent avec saint Thomas que la perfection ne consiste ni dans l'habitus seul, ni dans les actes

⁵ *Gal.*, 5, 14.

⁶ *Rom.*, 13, 10.

⁷ 2a 2æ, q. 188, a. 6.

⁸ *Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum (De Car., a. 11, ad 6). Cf. Quodl. I, a. 14, ad 2.*

⁹ 2a 2æ, q. 184, a. 4-8; q. 185.

¹⁰ 2a 2æ, q. 27, a. 8. Cf. Joseph du Saint-Esprit, *op. cit.*, t. 3, p. 139-170.

¹¹ *Op. cit.*, cap. 4, n. 5, 8.

seuls, mais formellement dans les actes et antécédemment dans la vertu.¹² Nous allons démontrer chacun de ces trois points.

D'abord la perfection ne peut pas consister uniquement dans l'habitus. Car alors tous ceux qui sont en état de grâce, par exemple, un petit enfant baptisé ou un chrétien adulte évitant le péché mortel mais vivant dans l'habitude du péché véniel, seraient parfaits. Ce qui est évidemment faux. Aussi Suarez prend-il soin de préciser en ajoutant que la perfection consiste dans l'habitus disposé à agir fréquemment et facilement. Même avec ce correctif, son opinion est inacceptable, comme nous le démontrerons bientôt.

En deuxième lieu la perfection ne consiste pas seulement dans les actes indépendamment de l'habitus, tels des actes fervents produits par la grâce actuelle. Ces actes, en effet, parfaits en eux-mêmes, n'assurent pas à l'homme la pratique constante, connaturelle, facile et délectable requise pour la perfection.¹³ Il faut donc faire appel à la fois à la vertu de charité et à ses actes. Nous disons *ses actes*, car il ne suffit pas d'un acte isolé pour rendre l'âme parfaite. Nous venons de voir que la perfection requiert une certaine continuité dans les actes de charité.¹⁴

Enfin, il nous faut prouver que « la perfection consiste antécédemment dans l'habitus, et formellement, finalement et absolument dans les actes ». ¹⁵ Cette assertion découle clairement du principe général qu'une chose est parfaite en tant qu'elle est en acte et que l'opération est son acte ultime: *Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu. . . Operatio est ultimus actus operantis.*¹⁶ Il s'ensuit que la perfection de l'âme se trouve dans l'acte de charité. D'ailleurs saint Thomas fait lui-même l'application de ce principe à la vie surnaturelle. C'est ainsi qu'à l'aide de ce principe il prouve que la béatitude ou la perfection des bienheureux consiste dans une opération.¹⁷ Il est curieux de cons-

¹² Joseph du Saint-Esprit, *op. cit.*, t. 3, p. 251-253; Passerini, O. P., *De Hominum Statibus et Officiis* (Lucæ, 1732), q. 183, a. 4; Le Gaudier, S. J., *De Perfectione Vitæ spiritualis* (Marietti, 1903), t. I, p. 62-72; O. Marchetti, S. J., *Perfezione della Vita cristiana, Gregorianum*, vol. I (1920), p. 49-60; Garrigou-Lagrangé, O. P., *op. cit.*, p. 170; Vermeersch, S. J., *De Religiosis Institutis et Personis*, t. I, n. 2.

¹³ Passerini, O. P., *op. cit.*, q. 184, a. 2, n. 10.

¹⁴ 2a 2æ, q. 24, a. 8; q. 184, a. 2.

¹⁵ Passerini, O. P., *op. cit.*, q. 184, a. 2, n. 16.

¹⁶ 1a 2æ, q. 3, a. 2.

¹⁷ *Ibid.*

tater ici que les six arguments allégués par le Docteur Angélique sous forme d'objection sont à peu de chose près les raisons apportées par Suarez en faveur de sa thèse. C'est en s'appuyant sur le même principe que le saint docteur distingue la perfection chrétienne de la perfection des bienheureux et de celle de Dieu: en Dieu se trouve la perfection par essence, parce que l'opération divine s'identifie avec son être; dans les bienheureux la perfection est aussi complète qu'il est possible de la rencontrer dans une créature, parce que la vie éternelle consiste dans l'acte de la vision continuelle de Dieu; tandis que sur terre l'âme humaine ne pouvant pas être toujours en acte d'aimer et de contempler, la perfection est toute relative.¹⁸ C'est aussi par les actes d'amour que saint Thomas distingue les trois degrés de perfection, comme nous le verrons plus bas.¹⁹ Nous pourrions montrer encore comment il fait découler le mérite et les progrès dans la charité des actes et non de l'habitus de charité, comment il attribue non à l'habitus mais aux actes de charité la merveilleuse puissance d'union propre à l'amour d'amitié. Ce que nous avons dit suffira pour affirmer que, selon lui, la perfection consiste dans l'habitus comme dans son principe, mais qu'elle réside essentiellement dans les actes comme dans la forme qui la constitue intrinsèquement.

C. — L'AMOUR DE DÉSIR ET L'AMOUR D'AMITIÉ.

Nous venons d'établir que la perfection consiste dans la charité agissante ou dans l'activité de la charité. Mais cette activité est immense et variée. L'âme aimante, en effet, tantôt étreint l'Ami divin dans l'intimité de l'amour d'amitié, tantôt elle se sent soulevée par un ardent désir de posséder toujours plus intimement celui qu'elle aime; et pour le saisir et jouir de sa présence elle fait appel à toutes ses puissances: aujourd'hui elle multipliera ses actes d'amour, demain elle mettra en branle ses autres facultés et les forcera à se plier au service de son amour; les actes élicites alterneront avec les actes impérés. Nous allons d'abord considérer les deux principales activités de la charité, qui sont l'amour de désir et l'amour d'amitié.

¹⁸ 1a 2æ, q. 3, a. 2, ad 4; 2a 2æ, q. 24, a. 7; q. 184, a. 2 et 3; *De Perf. Vitæ spiritualis*, cap. 4 et 6.

¹⁹ 2a 2æ, q. 24, a. 9; q. 183, a. 4; III, *Dist.* 29, a. 8, sol. 1; Le Gaudier, S. J., *op. cit.*, t. I, p. 64.

Notre conclusion sera celle de Joseph du Saint-Esprit: « La perfection consiste principalement dans l'amour d'amitié et secondairement dans l'amour de désir. »²⁰ Rappelons que l'amour de concupiscence est l'élan de l'âme vers l'Ami divin pour jouir de sa présence et de son intimité; il suppose l'absence et la séparation de l'Être aimé. L'amour d'amitié est l'étreinte mutuelle de l'âme et de Dieu; il est plus parfait quand l'union réelle est consommée par la présence de l'Ami, mais il ne la suppose pas nécessairement; pendant cette vie l'âme doit se contenter de l'union affective. Nous avons longuement étudié plus haut comment la charité nous unit entièrement à Dieu et constitue ainsi la perfection chrétienne. Il nous reste à considérer le rôle respectif de l'amour de désir et de l'amour d'amitié dans cette tâche sublime de l'union de l'âme à Dieu et de sa transformation en lui. Il nous sera facile de constater que la part principale revient à l'amour d'amitié.

Saint Thomas enseigne²¹ que l'un et l'autre mouvement d'amour procèdent de l'appréhension de l'unité qui existe entre l'âme aimante et Dieu. Car si l'âme désire posséder son Auteur, c'est qu'elle le regarde comme son propre bien; de même, par son amour d'amitié elle acclame le bien de Dieu comme son propre bien, parce qu'elle constate que Dieu est un autre elle-même; voilà pourquoi l'ami est appelé « un autre soi-même », *alter ego*, et saint Augustin déclare « que le poète avait raison d'appeler son ami la moitié de son âme ». ²² Mais la divine charité établit plus que l'union entre l'âme et Dieu: elle produit pour ainsi dire la fusion, la transformation de l'âme en Dieu. Saint Thomas l'appelle *mutua inhaesio*. Se référant au mot de saint Jean: *Qui manet in charitate, in Deo*

²⁰ *Op. cit.*, t. 3, p. 171 et 186.

²¹ 1a 2æ, q. 28.

²² *Conf.*, l. 4, ch. 6. Voici le contexte. Le saint vient de décrire la douleur poignante qu'il ressentit à la mort d'un ami d'enfance. Il poursuit: *Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat; et me magis, quia illi alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: Dimidium animæ meæ. Nam ego sensi, animam meam et animam illius, unam fuisse animam in duobus corporibus; et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidium vivere. Et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram.*

Le texte allégué par saint Augustin se trouve dans Horace, *Odes*, liv. I, ode 3, où s'adressant au navire qui emportait son ami Virgile vers les rives de l'Attique, il lui dit:

Reddas incolumem, precor.
Et serves animæ dimidium meæ.

manet, et Deus in eo, ²³ il écrit: *Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato, per amorem amicitæ; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum: unde et amor dicitur intimus, et dicuntur viscera charitatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed auærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitæ amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum "eadem velle, et in eodem tristari et gaudere", secundum Philosophum, ut sic, inquantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.* ²⁴

Cette savoureuse doctrine du Docteur Angélique nous fait comprendre le rôle merveilleux joué par l'amour de désir, mais bien plus encore par l'amour d'amitié dans cette prise de possession de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu, qui constitue la perfection chrétienne. Nous y voyons l'âme aimante tantôt soupîrer après les douceurs de la présence de Dieu et s'élançer à sa recherche, tantôt l'étreindre et se délecter dans l'intimité de l'amitié. Quand le saint docteur décrit ces élans enflammés de désir et d'amour, ces accents d'allégresse divine, il fait sans doute œuvre de théologien, mais il fait plus encore œuvre de saint et de mystique; il nous livre bien moins le fruit de déductions théologiques que les expériences de sa vie intérieure. Nous ajouterons même qu'il fait aussi éminemment œuvre d'exégète. Spontanément jaillissent de sa plume ces paroles de feu

²³ I Joan., 4, 16.

²⁴ 1a 2æ, q. 28, a. 2.

de la sainte Ecriture, qui confirment si bien ses conclusions théologiques et rendent si merveilleusement les accents de son âme: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Sitivit anima mea ad Deum fortem, vivum; quando veniam, et apparebo ante faciem Dei?*²⁵ *Osculetur me osculo oris sui; quia meliora sunt ubera tua vino...* *Adjuro vos filiæ Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore langueo.*²⁶ Puis quand le Bien-Aimé s'est livré à l'âme aimante, elle s'écrie avec allégresse: *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus.*²⁷ *Inveni quem diligit anima mea, tenui eum, nec dimittam...* *Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi...* *Sub umbra illius quem desideraveram sedi...*²⁸ Ce sont les mêmes accents qui jaillissent du cœur de saint Paul et de l'apôtre bien-aimé: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius.*²⁹ *Vivo autem, jam non ego; vivit vero in me Christus.*³⁰ *Et spiritus et sponsa dicunt: Veni. Et qui audit dicat: Veni. Et qui sitit, veniat; et qui vult, accipiat aquam vitæ gratis. . . Dicit qui testimonium perhibet istorum: Etiam venio cito. Amen. Veni, Domine Jesu.*³¹ L'Ecriture, la mystique et la théologie se rejoignent, parce que toutes trois procèdent, bien que différemment, d'un seul et même Esprit.

D. — LA CHARITÉ AFFECTIVE ET LA CHARITÉ EFFECTIVE.

ACTES ÉLICITES ET ACTES IMPÉRÉS.

Un dernier point reste à élucider. Nous avons dit que la perfection consiste dans l'activité de la charité. Mais le champ d'action de cette vertu est immense. Il embrasse toutes les puissances et toutes les opérations de l'homme. Il faut distinguer d'abord entre la charité considérée en elle-même et la charité examinée dans ses œuvres. Considérée en elle-même elle déploie son activité dans le sanctuaire de l'âme, dans l'intimité avec l'Hôte divin qui l'habite; contemplant successivement les perfec-

²⁵ Ps. 41, 2-3.

²⁶ Cant., 1, 2; 5, 8.

²⁷ Ps. 33, 9.

²⁸ Cant., 3, 4; 6, 2; 2, 3.

²⁹ Phil., 1, 23. Cf. II Cor., 5.

³⁰ Gal., 2, 20.

³¹ Apoc., 22, 17, 20.

tions divines, les Personnes de la sainte Trinité, le Verbe Incarné et sa Mère Immaculée, chacun des mystères de notre foi, elle acclame le bien divin, l'admire, s'embrase toujours plus d'amour pour lui; elle s'élançe vers le céleste Ami, l'étreint, se transforme, se perd en lui. Alors c'est le sentiment d'intime contact, « l'extase d'amour par lequel l'âme sort purement et simplement d'elle-même pour n'appartenir plus qu'à l'Ami divin, vouloir son bien, travailler à le lui procurer, s'occupant de tout ce qui a trait au bien de l'Ami, par amour pour lui ». ³² Dans cette donation totale d'elle-même l'âme goûte les délices d'une joie, d'un bonheur indicibles et d'une paix toute céleste. ³³ Sa prière est le *Pater noster*.

Mais la charité est active et entreprenante; elle est un feu dévorant qui veut tout embraser. Non contente d'enflammer le cœur, elle veut encore brûler de ses feux toutes les parties de l'homme, elle n'a de repos qu'elle n'ait enrôlé au service du Bien-Aimé toutes les puissances de l'âme. Elle tient à donner les preuves de sa sincérité et de son dévouement. *Si quis diligit me*, dit le Seigneur, *sermonem meum servabit*. ³⁴ « La preuve d'une charité sincère ce sont les œuvres », ajoute saint Grégoire; et il poursuit: « L'amour de Dieu ne reste pas oisif; s'il est réel, il fera de grandes œuvres; s'il reste inactif, il ne mérite pas le nom d'amour. » ³⁵ Ces œuvres de l'amour divin c'est le vaste champ de la charité effective ou des vertus et des actes impérés par la charité; c'est le dévouement et le zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, que saint Thomas énumère parmi les effets de l'amour affectif. ³⁶

La première de ces œuvres est sans contredit le sacrifice de sa vie pour l'amour de Dieu; verser son sang pour la cause du Christ, immoler sa vie au service du prochain, c'est la preuve suprême de l'ardeur de la charité. *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. ³⁷ Le saint docteur semble mettre souvent presque sur le même pied la profession religieuse qui est aussi une immolation et

³² 1a 2æ, q. 28, a. 2 et 3. Cf. *De Perf. Vitæ spiritualis*.

³³ 2a 2æ, q. 28 et 29.

³⁴ *Joan.*, 14, 23.

³⁵ *Super Cant.*, cap. 6, v. 7, n. 6-8.

³⁶ 1a 2æ, q. 28, a. 3 et 4.

³⁷ *Joan.*, 15, 13.

une consécration de toute la vie à l'amour divin. ³⁸ Immédiatement après prend place la divine contemplation. Elle est, nous l'avons dit, la manifestation la plus haute de la vie surnaturelle sur terre. Le martyr, en effet, est plutôt rare et ne peut pas constituer le terme normal d'une vie d'amour. Ce terme ou ce sommet, c'est la vie contemplative. Nous savons assez ses rapports avec la charité pour n'avoir pas à insister sur ce point.

Les œuvres d'amour, ce sont enfin toutes les actions ordonnées à la gloire de Dieu et au salut du prochain: la sainte liturgie de l'Église, les observances religieuses, la prédication et l'enseignement de la théologie, le saint ministère et l'apostolat missionnaire, l'action catholique, les œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles. Il faut ajouter aussi les actions de soi indifférentes, comme le travail des mains, l'étude, les occupations ordinaires de la vie que la charité ordonne à sa fin, élève à son niveau et transforme en œuvres d'amour. En un mot c'est la vie entière avec toutes ses activités qui devient un hymne continué d'amour de Dieu.

Toutes ces œuvres procèdent immédiatement des autres vertus; mais elles sont à bon droit attribuées à la charité, parce que c'est elle qui, par son influence actuelle ou virtuelle, les engendre comme leur mère, ³⁹ les fait germer et les nourrit comme leur racine, ⁴⁰ les cause, les accomplit et les produit; ⁴¹ bien plus elle leur confère leur perfection surnaturelle en les informant intrinsèquement ou extrinsèquement; ⁴² de telle sorte que ces œuvres appartiennent plus à la charité qu'aux autres vertus. ⁴³ Voilà pourquoi saint Paul a pu dire: *Charitas patiens est, benigna est. Charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur; non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum; non*

³⁸ Cf. *De Perf. Vitæ spiritualis*, cap. 10, 11 et 18; 2a 2æ, q. 124, a. 3; q. 184, a. 5, ad 3; q. 186.

³⁹ 2a 2æ, q. 23, a. 7, ad 3; III, *Dist.* 27, q. 2, a. 4, ad 3.

⁴⁰ 1a 2æ, q. 62, a. 4; 2a 2æ, q. 23, a. 8, ad 2.

⁴¹ 2a 2æ, q. 81, a. 5, ad 1; *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 4; *De Car.*, a. 3, ad 8; *In Epist. I Cor.*, 13, lect. 2.

⁴² 2a 2æ, q. 23, a. 8, c. et ad 1; *De Car.* a. 13, ad 18; *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 4; 2a 2æ, q. 4, a. 3.

⁴³ 2a 2æ, q. 33, a. 1, ad 2; *Salmanticenses*, tr. XI, a. 6, disp. 6, dub. 4, par. 6, n. 81.

*gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.*⁴⁴ *Fides... per charitatem operatur.*⁴⁵

Cette activité débordante de la charité, cette multiplicité d'opérations pose précisément le problème que nous devons maintenant résoudre. Nous venons d'affirmer que tous ces actes appartiennent à la charité. Nous pouvons donc conclure qu'ils appartiennent également à la perfection chrétienne. Mais, à quel titre lui appartiennent-ils? Tous sont-ils appelés à constituer son essence? Voici notre réponse: la charité affective ou les actes élicites par la charité sont les facteurs principaux de la perfection, toutefois la charité effective ou les actes impérés par la charité sont en même temps des éléments secondaires et des signes évidents de perfection; cependant, si les œuvres de la charité sont considérées, non plus détachées de la charité affective, mais unies à elle comme à leur source et au principe qui les anime, elles constituent le degré suprême de perfection, comme nous l'avons démontré en parlant de l'amour du prochain et de la contemplation.

La preuve de notre assertion se trouve dans le principe qui dirige et éclaire toute cette question et que nous avons si souvent invoqué: la perfection consiste dans l'union la plus parfaite possible de l'âme avec sa fin ultime, qui est Dieu. Or, la charité affective unit plus entièrement à Dieu que la charité effective ou les œuvres intérieures ou extérieures de charité. Celle-là, en effet, unit immédiatement et actuellement l'âme à Dieu; celle-ci au contraire partage l'âme et l'attache à des tâches qui ne lui procurent qu'une union médiate et virtuelle avec l'Ami divin. Aussi Notre-Seigneur a-t-il déclaré, à Béthanie, que Marie, assise à ses pieds et savourant ses paroles, avait choisi une meilleure part que Marthe se dévouant à son service.⁴⁶ Cependant, avons-nous ajouté, si les œuvres de charité ne sont que les fruits ou les effets d'une charité débordante, loin d'entraver ou de diminuer l'union avec Dieu, elles s'ajoutent à la charité affective en lui apportant son plein épanouissement et sa suprême perfection. *Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum addi-*

⁴⁴ I Cor., 13, 4-7.

⁴⁵ Gal., 5, 6. Cf. O. Marchetti, S. J., *La sfera di attività della carità*, *Gregorianum*, vol. II (1921), p. 13-41; H.-D. Noble, O. P., *L'Amitié avec Dieu*, p. 339-354.

⁴⁶ Lc., 10, 41-42.

tionis.⁴⁷ Ailleurs, le saint docteur enseigne que l'amour du prochain, supposant et incluant l'amour de Dieu, est supérieur à celui-ci séparé de l'amour du prochain,⁴⁸ et que la marque certaine de la charité parfaite est de savoir sacrifier les douceurs de la contemplation pour se dépenser au service d'autrui.⁴⁹ Nous pouvons donc conclure que la perfection consiste formellement dans les actes élicites de la charité affective, mais en tant que ces actes meuvent l'âme et toutes ses facultés à se mettre effectivement au service de Dieu et du prochain.⁵⁰

Nous voilà donc au terme de notre enquête. Après avoir éliminé les divers éléments secondaires de la perfection chrétienne, nous avons, à la suite de saint Thomas, réservé à la charité seule l'insigne honneur de constituer formellement l'essence de cette perfection. Puis pénétrant avec émotion et respect dans le sanctuaire intime de la charité, nous avons étudié soigneusement, à la lumière des principes thomistes, sa merveilleuse activité pour retenir, comme constitutif essentiel de la perfection, les actes de l'amitié divine qui nous unissent actuellement à Dieu et fructifient en toute espèce de bonnes œuvres.⁵¹ Nous pourrions clore ici notre étude, en dégagant des matériaux accumulés une définition de la perfection chrétienne. Mais, nous croirions être incomplet si nous n'ajoutions un mot des espèces et des degrés de perfection.

IV — LES ESPÈCES ET LES DEGRÉS DE PERFECTION

DÉFINITIONS.

Notons d'abord que les degrés de perfection, que saint Thomas distingue parfois dans la charité,⁵² en constituent plutôt de véritables espèces, dans lesquelles on peut encore reconnaître des degrés proprement dits. Considérons immédiatement les trois espèces de perfection que nous avons brièvement signalées au début de ce travail: la perfection suprême

⁴⁷ 2a 2æ, q. 182, a. 1, ad 3.

⁴⁸ 2a 2æ, q. 27, a. 8.

⁴⁹ 2a 2æ, q. 182, a. 2; *De Car.*, a. 11, ad 6; *Quodl.* I, a. 14, ad 2.

⁵⁰ Cf. Joseph du Saint-Esprit, *op. cit.*, t. 3, p. 198; H.-D. Noble, O. P., *op. cit.*, p. 458.

⁵¹ Garrigou-Lagrange, O. P., *op. cit.*, p. 170.

⁵² *De Perf. Vitæ spiritualis*, cap. 3.

et absolue qui ne se réalise qu'en Dieu; la perfection créée, mais intégrale, telle qu'elle existe dans les anges et les bienheureux; la perfection chrétienne propre à l'homme voyageur sur terre. L'élément générique commun à ces trois espèces est l'universalité ou la plénitude de la charité; la différence spécifique résultera de la façon diverse selon laquelle se réalisera cette plénitude de la charité, soit du côté de l'objet aimé, soit du côté du sujet aimant. Or, selon saint Thomas, on peut envisager une triple perfection de charité. *Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est; et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. — Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum; et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. — Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit, quod "venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas". Et talis perfectio potest in hac vita haberi.*⁵³

La perfection absolue est celle qui se présente dans toute la plénitude de la perfection; de quelque côté qu'on la regarde on n'aperçoit en elle aucune restriction. Dieu s'aime, et lui seul réalise l'absolue perfection de la charité. Il aime l'amabilité infinie qu'il est lui-même, et avec le mode infini qui convient à cet ineffable amour. La perfection des bienheureux contient une certaine plénitude, celle propre à la créature raisonnable. Saint Thomas l'appelle *perfectio patriæ, totalis abundantia, secundum naturam*.⁵⁴ Les élus aiment Dieu totalement et pleinement. Non pas en ce sens qu'ils le connaissent et l'aiment autant qu'il est, en lui-même, connaissable et aimable. Même au ciel, l'abîme de l'infini reste infran-

⁵³ 2a 2æ, q. 184, a. 2; q. 24, a. 8; *De Car.*, a. 10.

⁵⁴ 2a 2æ, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4, ad 2; q. 184, a. 2; *De Car.*, a. 10; *De Perf. Vitæ spiritualis*, cap. 4; *In Epist. Ephes.*, 6, lect. 4; *In Phil.*, 3, lect. 2.

chissable. Par la lumière de gloire Dieu élève les bienheureux à le contempler et à le pénétrer jusqu'à la limite du possible. Mais la limite demeure ; dans son infini, Dieu reste solitaire, sans rien qui l'égale dans sa plénitude d'être, d'intelligence et d'amour. Là-haut les élus voient et aiment Dieu totalement, en ce sens que cette vision est aussi compréhensive et cet amour aussi pénétrant qu'il est possible de les trouver dans une créature admise à la participation de l'intimité divine. De plus, celle-ci se continue sans arrêt ni fluctuation : les bienheureux se tiennent devant Dieu dans l'immobilité de l'extase et l'éternel silence de l'amour total.

Ici-bas, nous ne sommes pas à même, avec la grâce la plus insigne, de fournir cette plénitude et cette continuité d'union avec Dieu. Tout d'abord, nous ne le voyons pas face à face. Notre charité est nourrie seulement par la foi, connaissance crépusculaire et qui, même en nous révélant quelque chose de Dieu, s'enveloppe toujours de mystère. Il s'ensuit que notre contemplation et notre charité doivent se taire, à certaines heures, dans notre âme. Des tâches humaines absorbantes et par conséquent distrayantes s'imposent à nous : affaires de ce monde, obligations du devoir d'état, labeur matériel ou intellectuel. La vie contemplative elle-même ne peut pas être continue ; il faut nécessairement donner un certain temps au sommeil, aux repas, au délassement, aux soins du corps. Sans doute, nous avons dit que l'intention virtuelle suffit pour transformer toutes ces actions en œuvres de charité ; mais cette intention est acceptée par Dieu précisément parce qu'il est impossible de faire autrement. Ainsi, notre pensée contemplative et attentive sur Dieu étant loin de la vision face à face et demeurant forcément intermittente, notre charité d'ici-bas ne peut prétendre à la perfection de celle du ciel. En voici une dernière raison : elle n'a pas la sécurité de fidélité qu'elle possède là-haut. Etant données les suites du péché originel, l'amour de Dieu ne nous est ni naturel ni spontané ; ce qui nous est naturel et spontané, c'est l'amour de nous-mêmes, la recherche de nos aises, tout ce qui flatte notre orgueil ou notre sensualité. Notre charité subit sans cesse les assauts de nos mauvaises tendances, et même si elle tient avec fermeté, elle n'est jamais absolument sûre de sa persévérance. Nous ne sommes pas comme

les élus dans l'état d'impeccabilité; nous ne connaissons pas encore la béatifiante sécurité de ne plus pouvoir offenser Dieu.⁵⁵

On le voit, la plénitude de la perfection de la voie est toute relative. Il nous reste à considérer comment se réalise successivement cette plénitude dans l'âme chrétienne, par quelles phases elle doit passer avant d'arriver au plein épanouissement de la charité, quels degrés elle doit gravir pour monter au sommet de la perfection. Il va sans dire que notre intention n'est pas d'indiquer tous ces degrés; le voudrions-nous, que ce serait impossible, puisqu'ils sont en nombre infini, comme ceux de la charité.⁵⁶ Nous essayerons, à la suite de saint Thomas et de toute la tradition, de marquer les étapes principales par lesquelles l'âme passe dans son ascension vers la perfection. Elles sont au nombre de trois.

La distinction de trois classes de chrétiens, par rapport au degré de leur vertu ou de leur charité, était traditionnelle dans l'Eglise: le Docteur Angélique invoque à ce sujet l'autorité de saint Augustin et celle de saint Grégoire le Grand. Le texte du premier se lit comme suit: *Sed numquid mox ut nascitur, jam prorsus perfecta est [charitas]? Ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur.*⁵⁷ Voici les deux fragments de saint Grégoire souvent allégués par saint Thomas: « Triple est la manière des convertis suivant qu'ils sont au début, au milieu ou au terme. » « Les débuts dans la vertu sont une chose, le progrès en est une autre et la perfection une troisième. »

Qu'est-ce donc qui distingue ces trois classes de chrétiens? Ce sont les préoccupations ou les efforts auxquels ils sont portés par le degré de leur charité: *Distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum.*⁵⁸ Écoutons le Docteur Commun indiquer ces distinctions. Après avoir expliqué les trois espèces de perfection, il poursuit en marquant comment la perfection chrétienne se réalise de deux façons. *Et hoc dupliciter: uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale; et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est*

⁵⁵ *Ibid.* Cf. H.-D. Noble, O. P., *op. cit.*, p. 445.

⁵⁶ 2a 2æ, q. 24, a. 7.

⁵⁷ *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. 5, n. 4; P. L. 35, 2014.

⁵⁸ 2a 2æ, q. 24, a. 8 et 9.

*de necessitate salutis; alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum; sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.*⁵⁹ Ces derniers mots laissent entendre que le premier degré peut se subdiviser en deux autres: la perfection initiale et la perfection progressante. En effet, quand le saint docteur traite *ex professo* des degrés de la charité et des différentes étapes de la vie spirituelle, il indique trois degrés divers. *Respondeo dicendum quod spirituale augmentum charitatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum. . . Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent: et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat: et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur: et hoc pertinet ad perfectos, qui "cupiunt dissolvi et esse cum Christo".*⁶⁰

Nous avons entendu saint Thomas distinguer les degrés de perfection selon la préoccupation ou l'effort dominant de chacune des trois étapes, *secundum studia diversa*. Quel est le sens précis de cette expression? Trois éléments semblent contribuer au progrès de la charité: l'intensité des actes,⁶¹ leur fréquence,⁶² l'extension de l'activité de la charité.⁶³ Or, la fréquente répétition des actes d'amour ne peut constituer à elle seule la note distinctive des degrés de charité et de perfection. « Le

⁵⁹ 2a 2æ, q. 184, a. 2.

⁶⁰ 2a 2æ, q. 24, a. 9.

⁶¹ 2a 2æ, q. 24, a. 4-6; III, *Dist.* 29, a. 8; 2a 2æ, q. 184, a. 2, ad 2.

⁶² *In Epist. Hebr.*, 5, lect. 2; *De Perf. Vitæ spiritualis*, cap. 14-16.

⁶³ III, *Dist.* 29, a. 8; 2a 2æ, q. 184, a. 2, ad 2.

critérium des trois stades, dit le cardinal Mercier, n'est pas le plus ou moins de fréquence des actes d'amour, car la fréquence renseigne sur leur nombre, mais n'en fait pas connaître la valeur. »⁶⁴ Il faut dire la même chose de l'intensité des actes. Saint Thomas enseigne: *Ad secundum dicendum quod quamvis caritas semper augeatur quantum ad intentionem circa eosdem effectus, non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerunt.*⁶⁵ Il faut donc retenir que les degrés de charité se distinguent par le souci prédominant de la charité d'étendre toujours plus sa sphère d'activité, en fuyant toujours davantage le péché et en s'approchant de plus en plus de Dieu: *secundum studia, —secundum notabiles effectus,—secundum objecta, non solum ut perfecte diligit, sed etiam ut perfecta faciat.*⁶⁶ Ainsi chez les débutants, au lendemain de la conversion, non seulement les actes d'amour sont peu fréquents et peu intenses, mais surtout la sphère d'activité de la charité est très restreinte, les vertus sont en nombre limité; tout l'effort de l'amour divin se porte sur la fuite du péché et l'observation des préceptes. Ne rien aimer plus que lui ni même autant que lui: voilà ce qui est impliqué dans le premier tressaillement de la charité. Chez les progressants, la fréquence et l'intensité des actes s'accroissent, mais par-dessus tout la charité devient plus entreprenante; les vertus s'enracinent, elles se font plus résistantes et plus actives, parce que la crainte d'offenser Dieu est remplie davantage d'amour filial. Par son élan plus habituel et plus vif, la charité insiste davantage sur toutes les obligations vertueuses, accentue le goût de la contemplation, de la prière, du détachement et de la mortification. Enfin, chez les parfaits, la charité, reine et maîtresse de l'âme, dégagée des soucis de la terre, s'élançe de tout son poids vers l'objet de son amour, vers l'Âmi divin qui l'appelle, et goûte avec délice la joie de l'union, même quand le devoir la tient liée aux travaux de la vie active ou qu'elle est broyée sous les coups des purifications passives.

Est-il besoin de faire remarquer, en terminant, que les progrès dans la perfection sont souvent imperceptibles et la transition d'un degré à l'autre, difficile à saisir. De plus les traits distinctifs d'un état peuvent se

⁶⁴ Card. Mercier, *La Vie intérieure*, Bruxelles, 1918, p. 89.

⁶⁵ III, *Dist.* 29, a. 8, sol. 1, ad 2.

⁶⁶ 2a 2æ, q. 24, a. 8 et 9; III, *Dist.* 29, a. 8, sol. 2.

retrouver dans les autres; il est évident, en effet, que la crainte d'offenser Dieu existe aussi chez les progressants et les parfaits, que le désir de progresser et les progrès effectifs ne sont pas propres aux progressants, mais doivent se rencontrer également chez les commençants et chez les parfaits. C'est donc la prédominance de ces traits distinctifs qui constitue le caractère déterminé de chaque degré de perfection. ⁶⁷ De même on aura noté, dans les trois degrés traditionnels de perfection, les voies purgative, illuminative et unitive des auteurs modernes, auxquelles faisait déjà allusion saint Thomas. ⁶⁸

Il nous reste à fixer dans des formules précises ou dans des définitions les résultats de nos recherches sur la nature de la perfection chrétienne. Résidant essentiellement dans la charité, c'est par celle-ci qu'elle doit se définir. D'un autre côté, charité et perfection ne sont pas synonymes; en d'autres termes, tout homme en état de grâce et possédant par conséquent la charité, comme l'enfant sortant des fonts baptismaux ou le converti d'hier, n'est pas par le fait même parfait. Tout au plus réalise-t-il le concept large et générique de perfection que saint Thomas appelle *secundum speciem quantum ad esse suum, essentialis*. ⁶⁹ Voilà pourquoi nous avons dit que la perfection consiste, non dans l'habitus seul, mais dans l'habitus en tant qu'il s'épanouit fréquemment en actes de charité. Mais alors surgit une nouvelle question: le premier degré de charité mérite-t-il le nom de degré de perfection? A ce premier stade la charité est-elle assez active pour constituer un état de perfection? Nous avons vu que le Docteur Angélique n'hésite pas à appeler parfaits même les « commençants ». Si donc il qualifie de parfaits par excellence les chrétiens du troisième degré, c'est qu'il prend alors ce mot dans son acception la plus rigoureuse, comme l'homme désigne seul le type humain. ⁷⁰ Ainsi, bien que la perfection ne trouve son plein épanouissement que dans le troisième degré, elle est quand même essentiellement sauvegardée dans les deux premiers degrés. Nous devons en conséquence re-

⁶⁷ 2a 2æ, q. 24, a. 8 et 9; III, *Dist.* 29, a. 8.

⁶⁸ 1a 2æ, q. 61, a. 5; III, *Dist.* 33, q. 1, a. 4, ad 2.

⁶⁹ 2a 2æ, q. 184, a. 3, ad 3; III, *Dist.* 29, sol. 2. Cf. O. Marchetti, S. J., *Due sensi della parola "perfezione"*, *Gregorianum*, vol. I (1920), p. 286-298.

⁷⁰ Card. Mercier, *op. cit.*, p. 144.

trouver à chacun de ces degrés les éléments essentiels de la perfection chrétienne que nous avons longuement étudiés plus haut, c'est-à-dire l'habitus et les actes intérieurs et extérieurs de charité.

Dès lors la perfection pourra se définir: « La ferveur de l'amour intérieur d'où jaillit la perfection des actions et des œuvres »⁷¹; ou encore: « La charité agissante qui nous unit actuellement à Dieu et fructifie en toute espèce de bonnes œuvres »⁷²; ou enfin: « L'habitus de charité s'épanouissant souvent dans les actes »; et plus brièvement: « L'activité de la charité. »⁷³

Anthime DESNOYERS, o. m. i.

⁷¹ H.-D. Noble, O. P., *op. cit.*, p. 458.

⁷² Garrigou-Lagrange, O. P., *op. cit.*, p. 170.

⁷³ O. Marchetti, S. J., *loc. cit.*, vol. I, p. 64 et 298

La présence de Dieu dans l'âme⁽¹⁾

I

Que Dieu soit présent en toutes choses et en tous lieux, c'est un dogme de notre foi. « Nous croyons fermement et nous confessons qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, éternel, *immense* et immuable. . . » Le quatrième concile de Latran s'exprimait ainsi, en 1215, contre les hérétiques albigeois dans l'une de ses définitions dogmatiques.² Six siècles et demi plus tard, le concile du Vatican reprenait la formule, proclamant, lui aussi, l'omniprésence du Tout-Puissant.³

Cette doctrine rayonne de toutes les pages de l'Écriture. Les Pères de l'Église l'ont chantée en des termes magnifiques. Contenue dans le trésor de la Révélation, elle est de plus vérité accessible à la raison humaine. Sans en mesurer la complète étendue, sans en pouvoir fournir les preuves, tout esprit, si humble qu'on le suppose, peut percevoir dans la nature, s'il l'observe avec droiture, cet attribut divin. Il reconnaîtra volontiers que le Créateur du ciel et de la terre doit se trouver de quelque façon dans les êtres sortis de ses mains. Autrement, pourrait-on avancer que notre Dieu possède toutes les perfections?

A la philosophie et à la théologie sacrée de nous livrer l'explication profonde et scientifique de cette vérité. Et nous savons combien rigoureuses et décisives sont, en la matière, leurs démonstrations. Laissons saint Thomas d'Aquin exposer en son langage formel le *pourquoi* et le

¹ Ce travail n'a d'autre but que d'exposer la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur un sujet d'une actualité toujours. . . actuelle, puisqu'il s'agit, ici, des bases ontologiques de la vie de la grâce dans les âmes des justes. Dans l'élaboration de ces pages, nous avons eu recours surtout aux lumières de deux grands théologiens, fidèles disciples du maître: Jean de Saint-Thomas, dans son *Cursus theologicus*, et le Père Gardeil, dans son magistral ouvrage *la Structure de l'Âme et l'Expérience mystique*.

² Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 428.

³ *Ibid.*, 1782.

comment de l'existence de Dieu en toutes les créatures. L'argumentation découle d'une conclusion antérieure, à savoir que Dieu est l'Être même subsistant, l'Être par essence, infini, illimité. « Dieu est en tout ce qui est. Il ne s'y trouve pas cependant comme partie essentielle ou à titre d'accident » ; il répugne en effet à la substance divine, à cause de sa simplicité, d'entrer en composition avec les choses créées, soit pour constituer leur nature, soit pour y être reçue à la manière d'un accident. Non, il n'en saurait être ainsi. « Dieu est en toutes choses comme *l'agent est présent au sujet sur lequel il opère*. N'est-il pas requis de toute nécessité que l'opérant soit uni à ce sujet où il agit immédiatement, et qu'il prenne avec lui contact, sinon par sa substance, du moins par sa vertu? Or, Dieu est l'Être par essence. Il s'ensuit que tout être créé distinct de lui-même est nécessairement son *effet propre*, comme chauffer, brûler est l'effet propre du feu. » A savoir, de même que le feu brûle, que l'homme raisonne, ainsi Dieu, s'il vient jamais à agir au dehors de lui — et ce sera toujours avec une liberté souveraine, — *fera de l'être, de la réalité* premièrement et avant tout. « Et cet effet propre — l'être — est causé par Dieu dans les choses qui sont, non seulement quand elles commencent d'être, mais aussi longtemps qu'elles subsistent, comme la lumière est causée dans l'air par le soleil tant que l'air demeure illuminé. En conséquence, aussi longtemps qu'une chose possède et conserve l'être, *il faut* que Dieu lui soit présent, et cela à la manière dont elle possède l'être. » Mais cette manière, quelle est-elle? Saint Thomas nous le dit: « Or, l'être est précisément ce qu'il y a de plus *intime* en toute chose et de plus profondément inhérent. On en doit donc conclure nécessairement que Dieu est en toutes choses, en tout ce qui est, et *au plus intime* », et cela à titre de cause efficiente. ⁴ C'est de la sorte que dans le langage théologique l'on affirme de Dieu qu'il est partout présent par son *essence*. Un exemple illustre la pensée du Docteur Angélique. D'un roi assis sur son trône ne peut-on pas dire qu'il est présent à celui-ci réellement et substantiellement, *secundum substantiam*? De même Dieu, fabricant d'être et de réalité, est réellement présent et sans intermédiaire au fond de toute créature, la soutenant dans l'existence après la lui avoir donnée. Il est là.

⁴ Saint Thomas, *Summa theol.*, Ia, Q. VIII, a. 1.

en elle, la touchant par un contact physique, substantiel, intime, immédiat, d'une *immédiation de suppôt*, pour employer les termes consacrés par l'École. Saint Paul, d'ailleurs, n'entendait signifier rien de plus dans son discours aux membres de l'Aréopage d'Athènes: « Dieu qui a fait le monde, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. »⁵

Saint Thomas, tout pétri de la doctrine des Pères, affirme avec eux que Dieu est également partout par sa *puissance*, parce qu'il n'est aucun coin de l'univers où ne se fasse sentir l'irrésistible domination de son autorité souveraine.⁶ Les saintes Lettres témoigneront que « la Sagesse atteint avec force d'un bout du monde à l'autre et dispose tout avec douceur »⁷; que « le Fils de Dieu soutient toutes choses par sa puissante parole ». ⁸

Enfin, Dieu est présent à sa créature par sa *présence*, c'est-à-dire par sa vision infinie à laquelle rien n'échappe.⁹ « Nulle créature n'est cachée devant Dieu, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte. »¹⁰ Par la bouche du prophète Jérémie Dieu s'écrie: « Ne suis-je un Dieu que de près? . . . et ne suis-je pas aussi un Dieu de loin? Un homme peut-il se cacher dans des cachettes sans que je le voie? . . . Est-ce que le ciel et la terre, je ne les remplis pas, moi, — oracle de Jahveh? »¹¹ À son tour le Psalmiste chante: « Seigneur, où aller pour me dérober à ton esprit? Où fuir pour me soustraire à ton regard? Si je monte aux cieux, tu y es; si je me couche dans le séjour des morts, et que j'aie à habiter aux confins de la mer, là encore ta main me conduira et ta droite me saisira. Et je dis: au moins les ténèbres me couvriront, et la nuit sera la seule lumière qui m'entoure: les ténèbres n'ont pas pour toi d'obscurité; pour toi la nuit brille comme le jour, et les ténèbres comme la lumière. »¹²

Commentant cet enseignement de son maître, Jean de Saint-Tho-

⁵ Act., XVII, 24, 28.

⁶ Saint Thomas, *ibid.*, a. 3.

⁷ Sap., VIII, 1.

⁸ Hebr., I, 3.

⁹ Saint Thomas, *ibid.*

¹⁰ Hebr., IV, 13.

¹¹ Jer., XXIII, 23, 24.

¹² Psal., CXXXVIII, 7-12.

mas s'exprime de la sorte: Ces trois manières (par essence, par puissance et par présence) se distinguent entre elles selon le mode d'après lequel Dieu se soumet et contient les créatures en dehors de lui. Il les contient tout d'abord d'une contenance *de contact physique* et immédiat, en ce sens que les créatures, ayant reçu de lui l'être, sont en dépendance étroite et nécessaire de sa puissance et de son opération effective. Dieu les tient et les contient, parce que sans ce concours conservateur elles ne sauraient demeurer dans l'existence. C'est la présence par *essence*. Il les contient en second lieu d'une contenance qu'on pourrait appeler *de gouvernement*, à la façon d'un roi qui de son palais commande à ses sujets par lui-même ou à l'aide de ses ministres. Dieu régit toutes les créatures, quelques-unes immédiatement, d'autres par le moyen des causes secondes. Et cela ressortit à la puissance divine, non plus considérée comme productrice des êtres, mais en tant qu'elle les dirige et les gouverne (*suaviter et fortiter*): c'est la présence par *puissance*, laquelle correspond à l'*immédiation de vertu* des philosophes. Enfin, Dieu contient ses créatures d'une contenance d'*intuition*, en tant que rien ne saurait se soustraire à sa science de vision. Nous aurons alors la présence divine par *présence*.¹³ Ces trois modes toutefois n'en font qu'un. Ils constituent ce qu'on a accoutumé d'appeler en théologie sacrée la *présence commune et ordinaire de Dieu dans les choses*, ou encore la *présence générale d'immensité*. Le mot est à retenir. Saint Thomas nomme ce mode de présence *mode de cause efficiente*. Et c'est juste. Car cette expression ne donne prise à aucune équivoque possible sur la *raison formelle* et adéquate de la divine présence. En effet, ce n'est nullement par sa substance envisagée en elle-même (comme le voulait Vasquez), ni par sa seule infinité (selon la prétention d'Auréole), ni par une extension et une division de cette substance à travers les espaces (saint Augustin soutint, dans les débuts, cette erreur qu'il rétracta par la suite) que Dieu touche et atteint les êtres et qu'il se trouve en tous les lieux; c'est formellement en raison de sa puissance souveraine et de son *opération universelle* qu'il est partout, ne pouvant, sans se détruire lui-même, se séparer des effets qu'il cause et maintient dans l'existence.

¹³ Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, Ia P., Q. VIII, disp. 8, a. 5, n. VII-IX.

Il est donc en tout ce qui est, dans le grain de sable comme dans les anges les plus élevés, dans les plantes comme dans l'animal sans raison. Au même titre, il est dans l'homme, et plus particulièrement dans son âme immortelle. Il est à l'intérieur de cette âme, dans son intelligence et dans sa volonté. Pas une seule des opérations vitales de ces nobles puissances qui ne soit atteinte par l'essence divine. Notre volonté a besoin de sa motion infailliblement efficace — mais suave — pour émettre cet acte délicat entre tous, l'*élection*. Dieu est au fond de cet acte de ma volonté lui donnant d'être, et d'être ce qu'il ne peut cesser d'être, un acte souverainement libre.

En mon âme, par conséquent, existent deux réalités inséparables bien que distinctes: la réalité de l'âme et la réalité de l'essence divine pénétrant celle-ci tout entière dans son entité substantielle comme dans ses facultés. Dieu est tellement intime à mon âme qu'il en est la vie à un titre plus profond que mon âme est la vie de mon corps. Il est en elle comme sa cause productrice, conservatrice, comme sa racine vivifiante; il est plus intérieurement présent à mon âme que celle-ci est présente à elle-même. Et rappelons en passant que ces deux réalités — l'âme et Dieu — indissolublement unies comme racines et principes d'un seul et même être — l'âme en l'occurrence — sont de soi parfaitement intelligibles, étant toutes deux spirituelles. Il s'ensuit que mon âme est apte à faire retour, à se replier sur elle-même pour se connaître pleinement, qu'elle est aussi apte à saisir l'intellectualité toujours en acte de la divine essence; il s'ensuit d'autre part que Dieu, pénétrant mon âme et si *présentiellement* joint à elle, peut très bien — s'il le veut — se découvrir à elle dans sa nature intime, sa vie foncièrement divine, dans ce qu'il y a en lui de plus *Dieu*. N'est-ce point ce qui arrivera lorsque dans mon âme la grâce sanctifiante aura fait son apparition? . . .

II

A la vérité, Dieu se trouve d'une manière toute spéciale dans les âmes en état de grâce. Par cette nouvelle présence il ne leur communique pas seulement des dons créés distincts de lui-même, il se communique *personnellement* à elles, se livrant tel qu'il est, dans la Trinité des person-

nes, partageant avec ces âmes les trésors infinis de son intelligence et de son amour. Par la grâce sanctifiante, en effet, Dieu subsiste dans l'âme du juste comme objet de connaissance et d'amour, comme l'aimé est dans celui qui aime. Il y est présent, comme on dit, *objectivement, intentionnellement*. Qui plus est, il y *habite* comme dans son temple. Le mot est de l'Écriture et de la tradition, auxquelles saint Thomas l'emprunte.¹⁴

Très explicites sont les Livres inspirés sur cette autre présence de Dieu dans la créature raisonnable. Ouvrons en particulier les Évangiles et les épîtres, et nous rencontrerons sous la plume des écrivains sacrés des formules dont le sens, la précision et la netteté ne sauraient laisser aucun doute. « Si quelqu'un m'aime, dit Notre-Seigneur à ses disciples, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous *viendrons* en lui et nous *ferons en lui notre demeure*. »¹⁵ Et encore: « Le consolateur, l'Esprit-Saint que mon Père *enverra* en mon nom, lui vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. »¹⁶ Ailleurs, on lit ces paroles: « Si vous m'aimez, gardez mes commandements, et moi, je prierai le Père et il vous *donnera* un autre consolateur, pour qu'il *demeure* toujours avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir.»¹⁷ L'apôtre saint Paul écrivait à ses Corinthiens: « Ne savez-vous pas que vous êtes un *temple* de Dieu et que l'Esprit de Dieu *habite* en vous? »¹⁸ Plus loin il se plaît à leur rappeler qu'ils ne s'appartiennent plus: « Ne savez-vous pas que votre corps est le *temple* du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes? »¹⁹

Avec une fulgurante clarté ces textes manifestent qu'il s'agit bien d'une nouvelle présence de Dieu dans l'âme humaine, puisqu'elle est le fait des personnes divines envahissant l'âme pour y rester et y vivre en permanence, — tant que le péché ne viendra point les en chasser. De ces textes il appert également que les dons octroyés par Dieu à l'âme ne se limitent pas à la *seule grâce créée* et aux vertus qui l'accompagnent, mais

¹⁴ Saint Thomas, *Summa theol.*, Ia, Q. VIII, a. 3; Q. XLIII, a. 3.

¹⁵ *Joan.*, XIV, 23.

¹⁶ *Joan.*, *ibid.*, 26.

¹⁷ *Joan.*, *ibid.*, 15-17.

¹⁸ I *Cor.*, III, 16.

¹⁹ I *Cor.*, VI, 19.

qu'ils sont l'*Incréé lui-même* et que c'est la Trinité qui entre chez le juste devenu l'ami de Dieu et s'y installe. *Venir dans l'âme, y être envoyé, l'habiter, y demeurer, la posséder*, toutes expressions qui marquent des qualités propres aux personnes et non aux choses.

Il y a plus. L'Écriture distingue expressément entre les dons transmis et la personne incréée d'où ils dérivent. « La *charité*, affirme saint Paul, l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'*Esprit-Saint* qui nous a été *donné*. »²⁰ Vaine serait pareille distinction si le don personnel et divin qu'est la troisième personne de l'auguste Trinité n'était pas autre chose que le don créé de la grâce ou de la charité. Saint Augustin n'en jugeait pas autrement: « Lorsque l'*Esprit-Saint* est donné, c'est Dieu lui-même qui est donné. »²¹

Dieu, ou mieux, la Trinité est véritablement présente dans l'âme sanctifiée. De quelle sorte de présence? Réelle, physique, ou simplement morale ou affective, d'ordre purement intentionnel? Si elle est réelle, pourra-t-on la distinguer de la présence d'immensité? Il se peut qu'elle s'y ajoute; ou bien se confond-elle avec cette dernière? La présupposera-t-elle nécessairement, ou bien jouira-t-elle d'une réalité substantielle sans nulle dépendance de ce premier mode ordinaire et commun dont Dieu est en toutes choses comme *cause* et *agent* produisant et conservant l'être?

La question est subtile, ardue. Elle a divisé autrefois de grands théologiens. Vasquez et Suarez se sont affrontés sur ce terrain et ont tenu des positions diamétralement opposées. Le cadre de cette étude ne permet guère de longs développements de leurs opinions respectives. Disons cependant que pour Vasquez la présence spéciale de la Trinité dans l'âme sainte *n'est pas réelle de soi*, elle est seulement idéale et affective. « Ce mode de présence, dit ce docteur, est de telle nature qu'il ne suffirait pas à constituer Dieu présent par son essence dans les choses si, par ailleurs, il n'y était pas lui-même par son immensité; et, en effet, ce mode n'unit l'homme à Dieu que par la *seule* connaissance et affection (laquelle ne met dans la réalité de la chose connue et aimée qu'une dénomination extrinsèque) . . . La véritable explication, c'est que Dieu, étant déjà en nous par ailleurs, daigne *apparaître* en nous par un nouvel

²⁰ *Rom.*, V, 5.

²¹ Saint Augustin, XV, *De Trinitate*, c. 26, Pl. XLII, 1093.

effet, la grâce. Et comme ce don est approprié au Saint-Esprit, *l'on dit, dicitur*, que lui-même nous est donné et envoyé, et qu'avec lui vient la Trinité tout entière . . . Ces dons de la grâce ont ceci de spécial qu'ils nous unissent *selon l'affection* à Dieu comme à une règle, d'où le nom de justes, et comme à un ami, d'où le nom de bien-aimés, et ultérieurement de saints, d'immaculés. Mais ces résultats *se rapportant à l'affertion* peuvent exister entre des êtres *absents selon leur substance*. . . »²² Vasquez oubliait-il les textes scripturaires que nous avons cités, ou bien en avait-il saisi tout le contenu et la portée?

De son côté, Suarez va à l'extrême opposé. Pour ce théologien, la présence spéciale de la Trinité dans les justes de la terre a par elle-même sa propre réalité, elle est *de soi réelle*, au point d'être séparable de la présence d'immensité. Volontiers, il se range à l'opinion qui veut que « les dons de la grâce sanctifiante soient tels que, de *leur nature*, par leur propre efficacité, par un droit quasi connaturel, ils *postulent* l'intime, réelle et personnelle présence de Dieu dans l'âme sanctifiée par ces dons ». Suarez accepte cette manière de voir parce qu'elle lui paraît revêtir les caractères de la piété et d'une assez grande probabilité en raison sans doute des preuves qui l'appuient.²³

Si le *Doctor Eximius* s'en était tenu aux expressions: « ils postulent, ils réclament », nous admettrions sans trop de difficulté son dire. Sa pensée pourtant va beaucoup plus loin. Ce n'est pas assez pour la grâce de réclamer et d'exiger la présence réelle et personnelle de Dieu, elle *l'inclut*. Ceci est acquis et démontré par la conditionnelle suivante. le fameux *si per impossibile*. . . « Si, par impossible, nous imaginions que l'Esprit-Saint ne fût pas d'ailleurs (c'est-à-dire par l'immensité) réellement présent dans l'âme, — du fait même que l'âme serait gratifiée de ces dons, le Saint-Esprit viendrait lui-même à elle par une présence personnelle, il serait en elle, il y resterait aussi longtemps que la grâce y séjour-

²² Vasquez, *Commentar. ac Disp. in Iam Partem D. Thomæ*, Q. VIII, disp. 30, c. III, Ingolstadii, 1509, t. I, p. 175-176. Cité par Gardeil, *la Structure de l'Âme...*, t. II, p. 12-14.

²³ Suarez, *De Trinitate*, Lib. XII, *De Missione div. personarum*, c. V, *De Missione invisibili*, n. 12: « Videtur igitur mihi satis probabiliter et pie sentire, qui dicunt, talia esse dona gratiæ gratum facientis, ut vi sua, vel quasi connaturali jure postulent intimam, realem, ac personalem præsentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. »

nerait. L'âme conséquemment, sous ce seul rapport. . . , peut être dite à bon droit posséder Dieu réellement, dès maintenant, au titre spécial de la grâce et de la charité, et moyennant ces dons. »²⁴

Ainsi donc la grâce sanctifiante, dans ce qu'elle a de propre et de par sa nature même, la grâce envisagée non comme effet mais dans ses exigences intrinsèques aurait à elle seule tout ce qu'il faut pour amener Dieu dans l'âme et l'y rendre présent réellement et substantiellement, sans qu'il soit besoin pour cela de recourir à la présence commune d'immensité.

Suarez prétend étayer sa proposition, principalement sur l'argumentation que voici: « Par la charité est contractée une très parfaite amitié entre Dieu et l'homme. Or, l'amitié demande de soi, entre les amis, une union qui ne soit pas seulement une conformité de sentiment, mais une inséparable présence et société (*conjunctionem*) autant que faire se pourra. Une amitié aussi parfaite d'autant qu'elle est spirituelle, requiert donc, en vertu d'un droit divin et comme chose due, la présence intime de Dieu dans l'âme sanctifiée. »²⁵ Comme on le voit, Suarez fait

²⁴ Suarez, *ibid.*, n. 12: « Quia si per impossibile fingamus Spiritum Sanctum non esse alias realiter præsentem intra animam eo ipso quod anima talibus donis afficeretur, ipsemet Spiritus Sanctus veniret ad illam per præsentiam personalem, et in ea esset, et maneret, quamdiu in illa gratia duraret. Atque hac ratione, licet nunc alias habeat illam præsentiam ratione suæ immensitatis, et potentia, merito dicitur nunc habere illam speciali titulo, ratione gratia, et charitatis, et ideo merito dicitur venire, vel mitti ad animam mediantibus his donis. »

²⁵ Suarez, *ibid.*, n. 13.

On retrouve sous la plume experte de thomistes de la meilleure marque un langage tellement apparenté à celui de Suarez, qu'il semblerait y avoir identité d'opinions. Ils ont tout l'air d'adopter l'hypothèse suarézienne qui s'énonce par la conditionnelle: *Si per impossibile*.

Pour le P. Froget, O. P. (*De l'Habitation du Saint-Esprit dans les Ames justes*, IIe P., c. V), la réalité substantielle — la physicalité — de la présence de Dieu dans l'âme sanctifiée se prouverait par les seules exigences de la grâce et de la charité. Cette dernière, parce qu'amitié parfaite, implique l'union effective et réelle. . .

Dans son *Traité de la Vie intérieure (Théologie mystique*, p. 8), le P. Meynard, O. P., penserait de même: « Cette union (par la grâce) nous rend Dieu tellement présent que si, par impossible, Dieu n'était pas naturellement en nous par sa puissance, sa présence et son essence, il y serait réellement par ce moyen surnaturel. »

Billuart se pose la question dans le sens de Suarez, et il répond affirmativement (*De Trinitate*, Dissert. VI, a. IV, quæritur 4o).

Quelle serait la véritable pensée des Carmes de Salamanque? Sans vouloir en aucune façon discuter, encore moins résoudre, le problème, il nous paraît intéressant d'en dire ici quelques mots. Selon le P. Gardeil (*la Structure de l'Âme*. . . , t. II, p. 35), les *Salmanticenses* ne différaient point d'opinion d'avec Suarez. Cependant, le P. Garrigou-Lagrange (*Revue thomiste*, 1928, p. 462) n'admet pas qu'on puisse porter contre ces excellents thomistes pareille accusation. Voici l'interprétation qu'il donne de leurs conclusions: « Si certains, comme les Carmes de Salamanque et quelques autres, paraissent dans l'étude de ce mystère (de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes)

appel à la nature de la charité. Il oublie cependant que, selon saint Thomas, l'amour surnaturel de charité (comme d'ailleurs tout autre amour) ici-bas ne constitue pas *formellement* entre Dieu et l'âme juste une union réelle; seule l'union *affective* en résulte (comme effet *formel*, cela s'entend), qui peut se réaliser entre absents.²⁶ La charité nous incite, combien fortement, combien irrésistiblement! à désirer cette présence réelle de la Trinité sainte en nous, mais elle ne saurait en aucune façon la constituer, elle *ne la fait point*. Lorsque cette présence réelle et physique a lieu, elle est due, non pas à l'amour en tant que tel, pris dans sa raison formelle (*in ratione amoris*), mais bien plutôt à un contact de quantité si la chose aimée est corporelle, ou à un contact de vertu (virtuel) si la chose est spirituelle.²⁷

Il apparaît jusqu'à l'évidence que ces deux opinions — de Vasquez et de Suarez — sont extrêmes et qu'on les soutient et défend uniquement en regard l'une de l'autre.

III

Quelle est la pensée du Docteur Angélique? Elle est manifeste dans ses ouvrages, en particulier dans ses *Commentaires des Sentences* et dans sa *Somme théologique*. Afin de la mieux connaître, de la pénétrer plus

suivre plutôt par endroits la manière de parler de Suarez, c'est qu'ils ont moins scruté la question, et ils veulent dire seulement, pensons-nous: Si par impossible Dieu n'était pas réellement présent dans le juste comme cause conservatrice de son être, il deviendrait réellement présent en lui *comme cause* de la grâce et de la charité et comme *objet* quasi expérimentalement connaissable et aimé par-dessus tout.»

A quoi le P. Gardeil répond (*Revue thomiste*, 1929, p. 285): « Je continue, jusqu'à preuve du contraire, à penser que les *Salmanicensis* ont adhéré à l'opinion de Suarez écartant la présence d'immensité de l'habitation de Dieu propre à la grâce. Cette opinion de Suarez est exposée, avec les mêmes arguments et parfois dans les mêmes termes, pendant dix-sept colonnes de leur *Traité de la Trinité*. S'ils « ont moins scruté la question », ce n'est pas faute de place et de temps. »

²⁶ Saint Thomas, *Summa theol.*, Ia IIae, Q. XXVIII, a. 1.

²⁷ Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, I P., Q. VIII, disp. 8, a. 6, n. VI: « Totum hoc (c'est-à-dire l'argumentation de Suarez) laborat eadem obscuritate, quia amor licet effective moveat ad quærendam præsentiam realem amati, tamen quando illam invenit non mediante amore illam habet, sed mediante aliquo corporali contactu si res sit corporea, vel virtualis si sit spiritualis, ut patet cum quis amat cibum, vel pecuniam, aut quid simile, si contactu quantitativo non tangat, non dicitur acquirere præsentiam realem, ergo similiter licet ratione amoris moveatur quis ad quærendam præsentiam Dei, vel Deus ad dandam illam, tamen ipse amor non apparet, quod sit ratio præsentiae, vel contactus divini, quantum ad substantiam. . . » (ed. Vivès, t. II, p. 48, n. VI).

à fond, ouvrons de nouveau les œuvres—si riches en aperçus et en développements magnifiques — du savoureux et abondant Jean de Saint-Thomas. Celui-ci a suivi une voie mitoyenne entre les positions vasquézienne et suarézienne, non pas certes dans une tentative de conciliation, mais parce que cette voie lui apportait l'évidence de la vérité objective qui jaillissait avec tant d'éclat de la doctrine de son maître.

Deux conclusions lumineuses lui suffisent pour résumer ses profondes considérations théologiques. La première: « Je dis que cette union, et cette présence spéciale de Dieu dans l'âme, *ajoute* à la présence d'immensité, et s'en *distingue*, bien qu'elle la présuppose nécessairement. »²⁸ La seconde: « Je dis que ce mode selon lequel Dieu existe dans l'âme par la grâce, bien qu'il soit distinct de son mode d'exister par l'immensité, et lui *ajoute*, *suppose nécessairement ce second mode.* »²⁹ L'on se rendra vite compte que la première de ces conclusions vise particulièrement Vasquez, et que l'autre est dirigée contre Suarez.

Première conclusion: distinctions des présences.

Tout d'abord, la présence spéciale à la grâce par la connaissance et l'amour surnaturels est *distincte* de la présence générale d'immensité. En plus d'un endroit saint Thomas déclare qu'elle est tout à fait spéciale, singulière, qu'elle dépasse en excellence la présence ordinaire et commune, qu'elle est supérieure à celle-ci et préférable. Pourrait-il, à proprement parler, en être vraiment ainsi, s'il ne s'agissait que d'une présence morale, purement affective et intentionnelle, compossible avec l'absence physique de l'objet, — comme le voudrait jusqu'à un certain point Vasquez? Nous ne le pensons pas. Il est acquis, et personne ne le conteste, que la présence d'immensité est réelle, tout intime et substantielle. Pour ne pas se trouver vis-à-vis de cette dernière dans un état d'infériorité et d'imperfection, il faut donc que la présence due à la grâce soit, elle aussi, au moins physique et réelle, comportant, en plus, ses notes et caractères nettement spécifiques.

²⁸ Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, I P., Q. XLIII, disp. 17, a. 3, n. VIII: « Dico ergo, quod unio ista, et præsentia specialis Dei in anima supra præsentiam immensitatis est, et distincta ab illa, licet necessario illam præsupponat. »

²⁹ Jean de Saint-Thomas, *ibid.*, n. X: « Dico ergo, quod iste modus existendi licet sit distinctus a modo existendi per immensitatem, et superaddat ad illum, *tamen necessario præsupponit illum.* »

De plus, pour saint Thomas, la diversité des présences de Dieu dans une créature se prend de la diversité des relations nouvelles qui l'unissent à son Créateur. « Quand nous disons que Dieu est partout, cela implique une relation de Dieu à la créature, relation qui n'est pas réellement en Dieu, mais seulement dans la créature. Or, en fait, du côté de celle-ci ces relations sont multiples, étant diversifiées d'après les effets divins par lesquels Dieu nous assimile à lui. De cette nouveauté d'un effet par rapport à l'autre, il résulte que Dieu est dit ne plus être dans la créature *comme auparavant*. Et c'est pourquoi le Saint-Esprit qui est partout, en raison de la relation de la création à lui (comme créateur), peut être dit avoir une *nouvelle existence* dans un être créé en vertu d'une nouvelle relation de la créature à lui (impliquée dans un de ses effets). »³⁰ Qu'on veuille bien le remarquer, d'après saint Thomas, ce n'est pas la diversité des dons comme dons, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des effets de Dieu, qui produit la nouveauté de présence réelle; c'est d'une manière exclusive la relation à Dieu lui-même, jaillissant des divers dons qui sont accordés par Dieu à sa créature.³¹

Mais ces dons divins, quels sont-ils? Dieu nous gratifie en premier lieu de l'être, de la vie, de l'intelligence, de tous les biens de la nature; et de ces bijoux déjà si magnifiques surgit en nous une relation réelle au Dieu créateur et cause efficiente première de ces perfections dues à sa munificence. Dieu alors, nous l'avons dit plus haut, est dans sa créature par sa présence d'immensité. Même les dons surnaturels créés, comme la grâce et les vertus, si on ne les considère que dans leur seul caractère d'effets produits, ne font pas exister Dieu dans l'âme autrement que par la présence commune dite d'immensité. Pourquoi? Parce que sous cette formalité ils se réfèrent au Dieu un, au Dieu cause.

Deuxièmement, Dieu se communique à sa créature, tel qu'il est dans se déité, et cela par le moyen du don créé ineffable de la grâce sanctifiante. Alors la créature — raisonnable — acquiert une autre relation à son Dieu, non plus au Dieu cause, mais au Dieu trine qu'elle veut désormais saisir et étreindre par ses propres opérations de connais-

³⁰ Saint Thomas, I *Sent.*, Dist. 14, Q. II, a. 1, sol. 1, ad 1 (traduction de Gardeil).

³¹ Jean de Saint-Thomas, *ibid.*, I P., Q. XLIII, disp. 17, a. 3, n. VII.

sance et d'amour. Et de cette relation, à coup sûr originale et singulière, dérive dans l'âme sainte un mode absolument neuf, supérieur en excellence et en perfection, de présence divine. La Trinité tout entière, Dieu en trois personnes distinctes, habite l'âme.

Il est enfin un troisième don que Dieu accorde à la créature. C'est encore lui-même, comme terme — dans l'ordre de la subsistance — de la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement. De là, nouvelle relation constituant le cas unique de l'Incarnation du Verbe.³²

L'on pourrait fournir d'autres preuves de la distinction entre la présence ordinaire et la présence propre à la grâce. Par exemple, en faisant appel à la nature et à la note caractéristique de chacune de ces présences divines. Ainsi, être présent à la manière d'une cause *agente* ou efficiente, et être présent objectivement à la manière d'un objet connu et aimé (*secundum esse cognitum et amatum*) : ne sont-ce pas là deux modes bien différents qui s'opposent à une identification, sans plus, sans autre considération, surtout, comme nous le verrons plus loin, lorsqu'il s'agit d'une connaissance quasi expérimentale de l'objet?

Ajoutons comme dernière preuve de l'originalité propre de la présence de Dieu qui ressortit à la grâce habituelle, que l'amour parfait — et dans notre cas il est question de lui, du moins *terminative* — ne se contente pas, lui, d'une union purement objective avec l'objet aimé; il *tend* et *cherche* à se l'unir effectivement, à prendre avec lui un contact réel, à le posséder définitivement, sans la crainte de le perdre jamais. Ce qui signifie nullement que l'union réelle et effective, que la présence physique soient l'effet *formel* de l'amour même parfait.³³

Il semble admis que les deux présences dont nous parlons sont distinctes et se différencient spécifiquement.³⁴

Seconde conclusion.

Mais, quoique distinctes, l'une suppose nécessairement l'autre. L'Ange de l'Ecole écrit dans son *Commentaire des Sentences*: « Ces trois

³² Saint Thomas, I *Sent.*, Dist. 37, Q. I, a. 2, c.

³³ Jean de Saint Thomas, *ibid.*, n. IV.

³⁴ Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Liv. II, Ire P., c. IV (Hoor-naert, t. I, p. 68-69).

modes de présence (par puissance, présence et essence) qui intègrent la présence d'immensité n'ont pas leur origine dans des manières d'être diverses de la créature, mais envisagent des modes d'opérer de Dieu lui-même; et c'est pourquoi ils se retrouvent en toute créature et sont *supposés par tous les autres modes de présence*. En qui Dieu existe par l'union hypostatique, il existe aussi par la grâce, et *en qui il existe par la grâce*, il est par essence, présence et puissance. »³⁵

Rien de plus clair, rien de plus précis. Qu'il s'agisse du Christ ou des anges, de l'âme sainte dans l'état de voie ou dans la gloire de la vision, la présence d'immensité est absolument requise, selon saint Thomas, pour qu'une nouvelle présence s'y ajoute tout en s'en distinguant.

Essayons de montrer le bien-fondé de cette affirmation thomiste. Dieu, dans sa miséricorde infinie, n'a pas voulu laisser sa créature raisonnable dans son seul être de nature; il n'a pas voulu être connu d'elle par l'unique-voie de la création visible et matérielle, comme du dehors et de loin. Il l'a élevée à une dignité qui la dépasse infiniment. Se découvrir à l'âme humaine, se révéler à elle tel qu'il est au dedans, devenir son ami de tous les instants, son hôte divin, lui communiquer en surabondance les trésors de sa vie cachée, les lumières de son Verbe et les flammes de son Esprit d'amour: voilà les biens inénarrables qu'il promet à ceux qui l'aiment. Il faut donc, surajoutée à la nature substantielle de notre âme, une seconde nature qui nous mette en participation de cette vie divine mystérieuse, qui nous place d'emblée dans la famille de Dieu. Notre intelligence et notre volonté postulent des principes prochains d'opérations proportionnés à cet objet nouveau genre. Est-il besoin de le rappeler, nous sommes destinés à la contemplation de la déité et à tout ce qui la suit comme propriétés et éléments intégrants. Et cette vision béatifique qui sera notre fait au ciel, qui sera *nôtre*, qui découlera de notre intelligence surnaturalisée ou, comme l'on dit si justement, *naturalisée* divine, cette vision, dis-je, n'est qu'une participation — mais ç'en est une — de la vision de Dieu *par Dieu*. De même, l'amour béatifique est une participation de l'amour de Dieu *par Dieu*. Or, cette vie de la gloire bienheureuse du ciel est déjà en germe dans la grâce sanctifiante, qui nous apparente, donc, à la divinité, *consortes divinæ naturæ*. C'est elle, cette

³⁵ Saint Thomas, I *Sent.*, *ibid.*, ad 3.

grâce des vertus et des dons, qui nous permet de saisir ce Dieu en tout ce qu'il a de *plus Dieu*, qui fait que la divinité se manifeste à notre âme dans toute la beauté et la splendeur de son Etre surnaturel.

Il faut aller plus loin. Par la grâce sanctifiante, la Trinité est rendue présente comme objet de connaissance et d'amour, oui; hâtons-nous d'ajouter cependant: comme objet *expérimentalement connaissable dont l'âme peut jouir en elle-même*. Ces derniers mots doivent retenir notre attention.³⁶

Saint Thomas écrit encore: « Ce n'est pas une connaissance *quelconque* qui peut suffire pour qu'il y ait mission des divines personnes, c'est uniquement celle qui est reçue par un don approprié à la personne divine, et qui cause en nous l'union avec Dieu selon le mode propre de cette présence, l'amour, par exemple, quand c'est le Saint-Esprit qui est donné. C'est pourquoi cette connaissance est comme expérimentale. *quasi experimentalis*. »³⁷

Auparavant, il avait affirmé que pour qu'il y ait donation et mission du Saint-Esprit, « il ne suffit pas d'une nouvelle relation *quelconque* de la créature au Créateur, mais il faut que celle-là se réfère à lui comme à un être *possédé, sicut ad habitum*, car ce que l'on donne à quelqu'un est possédé en quelque façon par lui ». Cette connaissance expérimentale de Dieu le suppose réellement et substantiellement présent. Ailleurs le saint docteur déclare: « Nous ne sommes dits avoir ou posséder que ce dont nous pouvons user ou *jouir librement*. Et précisément, ce n'est que par la grâce sanctifiante accompagnée de la charité qu'il nous est donné de pouvoir *jouir* de la personne divine. »³⁸

Par la charité, qui est un amour d'amitié, nous possédons les personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; elles sont en nous comme

³⁶ Jean de Saint-Thomas, *ibid.*, n. X: « . . . Supposito contactu, et existentia Dei intima intra animam, novo modo efficitur Deus præsens mediante gratia ut objectum experimentaliter cognoscibile, et fruibile intra animam. » Et ailleurs (Q. VIII, a. 6, n. IV): « Deum esse cognitum et amatum dupliciter sumi potest. Uno modo pro sola et pura denominatione extrinseca. . . Alio modo *ly* cognitum, vel amatum sumitur non pro denominatione ipsa cogniti, et amati præcise, sed prout dicit modum specialem *familiaris convictus* cum Deo, et communicationis ad possidendum, et fruendum ipso, siquidem hæc fruitio, et possessio non fit, nisi per cognitionem, et amorem, et sic Deus, ut cognitus, et amatus *non quomodocumque, sed possessive et fruibiliter* dicit specialem rationem existendi in anima, eo quod possessio et fruitio Dei non posset fieri si esset *absens, et non intra nos*. . . »

³⁷ Saint Thomas, I *Sent.*, Dist. 14, Q. II, a. 2, ad 3.

³⁸ Saint Thomas, *Summa theol.*, Ia, Q. XLIII, a. 3.

notre propriété, de telle sorte que nous pouvons en disposer à notre gré, pour ainsi parler. . .

Or, la grâce et la charité, tout en constituant un amour d'amitié entre Dieu et l'âme en qui elles résident, par leurs seules exigences intrinsèques d'amitié, ne font pas que Dieu soit *réellement* présent dans l'âme. La grâce est sans doute un pouvoir d'adhérence à Dieu (c'est là son caractère dynamique, son rôle dynamogène), elle tend de toutes ses forces à le saisir dans sa vie divine, à le rejoindre partout où il se trouve, mais, comme nous l'avons dit, *elle ne fait pas* cette présence physique de Dieu. Tant que nous ne jouirons pas de la vision béatifique du ciel, nous ne verrons Dieu qu'à travers les obscurités et les voiles de la foi; ce qui ne peut nous empêcher de le posséder, de le goûter, de le toucher pour ainsi dire par cette connaissance expérimentale dont il a été question plus haut.

Dans le but de jeter de la lumière sur cette admirable doctrine, Jean de Saint-Thomas recourt constamment à l'exemple de l'âme tout à la fois *forme informante* de notre corps et *objectivement connue*. « Nullo meliori exemplo explicari videtur (hæc doctrina) quam *animæ nostræ prout informantis et objective cognitæ*. »³⁹

Notre âme est une substance spirituelle et immortelle. Elle est la forme du corps auquel elle est unie. D'elle jaillit, comme de son principe formel, l'être spécifique de l'organisme humain, sa vie, ses énergies, ses activités. Parce que spirituelle et absolument simple, elle est en état d'intelligibilité et capable de se connaître et de s'aimer: ce en quoi consiste la conscience psychologique, du moins habituelle. D'où l'âme est présente à soi de deux manières: comme cause formelle physique de tout l'homme, informant cette matière organisée qu'est le corps; puis comme objet de connaissance réflexe. Lorsque l'âme intelligente réfléchit sur ses actes, elle prend conscience d'elle-même et de toutes ses activités et devient présente à elle-même comme un objet connu, non par un contact objectif *quelconque* (c'est-à-dire intentionnel seulement), mais comme

³⁹ Jean de Saint-Thomas, Ia P., Q. XLIII, disp. 17, a. 3, n. XV. Cf. aussi n. X: « . . . sicut si anima nostra quam intime nobis præsentem habemus, ut radicem et principium omnium operationum, reddatur etiam nobis præsens, et manifestata ut objectum, non quomodocumque cognitum, et objective attactum, sed ut objectum nobis intimum, et quod est radix nostri esse, nostræque operationis; et sic cognoscitur quodam experimentalí tactu, et cognitione. »

un objet qui nous est intérieur et intime, racine de notre être et de notre opération; qui, par conséquent, nous est connu comme par une sorte de toucher et de connaissance expérimentale.

Tant que dure l'état d'union avec le corps, cette conscience psychologique reste latente, obscure, indirecte. Dans l'état de séparation, l'âme se verra sans détour, sa connaissance expérimentale sera accompagnée d'une saisie intellectuelle directe.

Revenons, pour lui appliquer cette analogie, au cas de la présence de la Trinité propre à la grâce. Par sa présence d'immensité Dieu est au fond de l'âme, la pénétrant tout entière, la touchant, comme nous avons souvent dit, par un contact physique et substantiel, lui infusant l'être, la vie, le mouvement; il est la racine et le principe de toutes ses opérations et activités; il y est à titre de cause efficiente exclusive de la réalité de l'âme, de l'entité de tous les effets naturels et surnaturels qui peuvent y naître. La grâce fait son apparition avec son cortège de vertus et de dons, de la vertu de charité et du don de sagesse plus particulièrement. En elle-même, dans son être ontologique, cette grâce est une qualité accidentelle physique informant, surélevant, divinisant l'âme, laquelle, de plus, par ce moyen entre en relation d'amitié avec la Trinité entière et peut par ses propres opérations surnaturalisées étreindre Dieu et jusqu'à un certain point se l'approprier, même en jouir réellement *s'il est jamais présent par sa substance*.

Rassurons-nous. Depuis longtemps Dieu est le compagnon inséparable de l'âme. Sa présence d'immensité l'oblige d'être uni à sa créature dès l'instant qu'elle existe et de la tenir sous sa domination toute-puissante, sans quoi cette pauvre si foncièrement indigente retomberait dans le néant. Aussi bien, Dieu est-il *déjà* dans l'intérieur de ce sanctuaire qu'est l'âme humaine; il vit au centre de la place, à domicile; il est tout à fait chez lui. L'on avancera qu'il y est comme cause première, et l'on aura raison. Cependant, y a-t-il de Dieu, ou en Dieu, *deux essences*? Celle du Dieu cause et celle du Dieu trine? Celle du Dieu naturel et celle du Dieu surnaturel? Evidemment non. Du côté de Dieu, en conséquence, une *seule présence*; du côté de la créature deux manières d'entrer en relation avec cette unique présence substantielle divine. Voilà pourquoi, la grâce advenant, Dieu n'est plus seulement le principe agent de l'âme, il

devient le *terme* de ses opérations surnaturelles; *terme* de connaissance et d'amour; *terme* qui apparaît et qui se montre à l'intelligence non pas tant sous la raison de cause de l'âme et des réalités qui s'y cachent, mais comme terme connu en lui-même, par le dedans, et aimé pour lui-même. En d'autres mots, Dieu se découvre tel qu'il est en soi, comme souverainement et proprement Dieu, comme hôte bien-aimé, comme ami étroitement uni et présent. Il n'est plus dans cette âme comme étranger, comme absent et éloigné, d'une présence qu'on qualifierait d'indifférence, comme il est dans la pierre et dans la plante, ou encore dans le pécheur qui ne le possède qu'objectivement, selon un « *esse intentionnel* », sans le moindre commerce d'amitié. Non. La Trinité vit dans l'âme, la pénétrant de son intellectualité subsistante et de son Esprit d'amour toujours en acte; elle est prête à se déverser en surabondance dans l'âme, à lier conversation avec elle, désireuse de partager les secrets inénarrables de sa vie intime. Oui, assurément, c'est un véritable commerce d'amitié qui se noue, qui s'établit entre ces deux réalités en face désormais l'une de l'autre, pour se comprendre et se compénétrer. L'âme connaît ainsi son Dieu (du moins est apte à le connaître en acte) *comme intimement présent*, comme principe et racine de son être de nature et de sa vitalité surnaturelle. Elle le sait là, le touche comme du doigt et l'atteint (elle peut l'atteindre) *quasi expérimentalement* par le moyen d'une connaissance obscure et voilée sans doute, savoureuse tout de même, délectable, génératrice de profondes et extrêmes jouissances qui, à leur tour, naissent de la certitude de plus en plus ferme qu'à l'âme de la présence réelle de son hôte et ami. De leur côté, les personnes divines produisent en l'âme fidèle et aimante des touches d'une incomparable suavité.

Au don de sagesse joint à la vertu théologale de charité de déclencher cette connaissance quasi expérimentale de Dieu contemplé et aimé comme immanent à l'âme—à ce don de l'Esprit-Saint, qui juge des choses divines par connaturalité à elles, par une sorte de sympathie avec elles. Par lui, grâce à lui, s'accroît la vie d'amitié et s'intensifient les liens de l'amour surnaturel. Si l'âme goûte et savoure la présence substantielle de l'ami qui gîte à demeure en elle et dont elle est possédée, c'est toujours à ce sublime don de sagesse qu'elle devra ces avant-goûts de la béatitude du ciel. Les voiles de la foi ne sont point pour cela déchirés; ils

persistent tant que dure l'union avec le corps; et la vision des mystères restera obscure, sans que toutefois soit contenue et empêchée l'action *unitive* du don de sagesse, lequel, comme on le sait, se rattache à la vertu de charité, et non à la vertu de foi. ⁴⁰

Les Livres inspirés sont riches de la doctrine que nous exposons. « Tous ceux, dit saint Paul, qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. . . Vous avez reçu un esprit d'adoption en qui nous crions: Abba! Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » ⁴¹ A ce texte saint Thomas ajoute la réflexion suivante: « Le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit, par l'effet d'amour filial qu'il produit en nous. » ⁴²

En saint Jean on peut lire ces paroles de Jésus: « L'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point, vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous et il sera en vous. » ⁴³ L'on n'ignore pas ces autres mots du Sauveur à ses apôtres au sujet de leurs persécuteurs: « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devrez dire; ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même. Car ce n'est pas vous qui parlerez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. » ⁴⁴

Combien d'autres textes démontreraient avec évidence que les âmes justes, en qui résident la grâce sanctifiante des vertus et des dons, *jouissent* (sont susceptibles de jouir) d'une connaissance quasi expérimentale — supposant un contact réel et substantiel — des personnes de la Trinité qui les habitent comme leur temple de prédilection!

Une telle connaissance cependant ne saurait être le fait et le privilège d'âmes qui ne vivraient de la grâce que d'une façon quelconque ou

⁴⁰ *Ibid.*, n. XII: « Deus non solum cognoscitur per fidem, sicut communiter contingit in peccatoribus, et justis, sed etiam per donum sapientiæ, quasi per gestum, et experientiam quamdam internam. . . et hæc sapientia habetur ex quadam unione, et connaturalitate ad divina, id est, ex quadam intima experientia divinorum. . . » « Unde D. Thomas. . . tandem reducit (modum præsentia per gratiam) ad cognitionem non qualemcumque, sed experimentalem ipsius Dei, quæ solum habetur per gratiam, et per donum sapientiæ, quo cognoscimus de Deo per quamdam connaturalitatem et conjunctionem cum eo, tamquam vivificante nos, sicut si esset vita vitæ nostræ, et anima animæ nostræ per intimam præsentiam sui qua influit nobis non solum esse naturale, sed etiam esse gratiæ, quo ipsas personas (divinas) in nobis tamquam præsentibus agnoscimus, etiamsi nondum videamus. »

⁴¹ *Rom.*, VIII, 14-16.

⁴² *In Epist. ad Rom.*, h. 1.

⁴³ *Joan.*, XIV, 17.

⁴⁴ *Matth.*, X, 20.

à la légère Evidemment non. Il faut mener une vie exempte de péchés et d'attaches aux biens créés. Si la charité vient à grandir, si la connaissance habituelle de la Trinité immanente à l'âme s'actualise régulièrement dans des actes de plus en plus nombreux et intenses, les dons de l'Esprit-Saint, proportionnellement, deviendront plus agissants. Plus l'âme se montrera généreuse, oublieuse de soi, souple et docile aux inspirations de l'Esprit d'amour, et plus l'expérience des choses divines ira croissant en pénétration et en intimité. Le don de sagesse déployant toutes ses merveilleuses énergies et mettant en jeu son pouvoir de *connaturalisation* aux réalités supérieures de la foi, l'âme s'acheminera sûrement vers ce qu'on nomme l'expérience mystique et, normalement, elle devrait aboutir à l'union transformante, « suprême épanouissement de l'état intérieur de l'âme sainte ». ⁴⁵

Il conviendrait de pousser plus avant nos investigations et d'apporter de plus amples développements à une doctrine que nous n'avons fait qu'effleurer. Qu'il suffise de rappeler que l'habitation de la Trinité dans l'âme sanctifiée est le fondement de toute la spiritualité chrétienne, fondement ontologique pris au cœur même de l'être, et qu'en outre elle est l'explication des merveilles de grâce et d'amour que Dieu opère avec une libéralité digne de lui dans ceux qui ont tout quitté pour le suivre jusqu'à l'héroïsme parfait. Oh! sans doute, avant de parvenir à l'union transformante, l'âme aura à traverser les purifications douloureuses, angoissantes des sens et de l'esprit. Si jamais pourtant sa générosité ne connaît de fléchissement, elle arrivera pour sûr à ce sommet de la montagne et goûtera, par une expérience intime dont la sagesse seule a le secret, combien le Seigneur est bon et miséricordieux. Parce qu'elle sera devenue, à son tour, le théâtre des miracles de la grâce et des opérations de l'Esprit d'amour, le langage parfois si mystérieux des saints Livres, des écrivains spirituels et des grands contemplatifs n'aura plus désormais pour elle d'obscurité.

On nous saura gré de clore cette étude par quelques témoignages extraits des écrits de la vénérable Marie de l'Incarnation, de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix.

⁴⁵ Gardeil, *la Structure de l'Ame...*, t. II, p. 274.

Celle que l'histoire religieuse nomme la Tèrese du nouveau monde raconte dans les termes suivants les faveurs qu'elle reçut du ciel: « Notre-Seigneur m'éleva de nouveau, et d'une manière toute d'amour à la connaissance du mystère de la très sainte Trinité, dont la grandeur me fut montrée en l'unité des trois personnes divines, d'une façon tout autre que ce qui m'en avait été enseigné, en ce qui regarde la connaissance et l'amour. Car, la première fois (deux ans auparavant), j'étais plus dans l'admiration que dans l'amour et dans la jouissance, mais à cette fois j'étais plus dans la jouissance et dans l'amour que dans l'admiration. Je voyais les communications internes des trois personnes. . . Cette vue est un bien par-dessus tout bien, et une connaissance par-dessus toute connaissance, parce que c'est la béatitude de l'âme. Cet état, dis-je, est une vraie béatitude, parce que non seulement on connaît Dieu, mais encore on en jouit par une fruition amoureuse, dont l'âme est nourrie d'une manière ineffable. »⁴⁶

Quatre ans plus tard, elle rapporte une autre de ses expériences mystiques: « Un jour à l'oraison du soir. . . un soudain attrait ravit mon âme. Lors les trois personnes de la très sainte Trinité se manifestèrent de nouveau à elle, avec l'impression des paroles du suradorable Verbe incarné: « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui. » Cette impression portait les effets de ces divines paroles et les opérations des trois personnes divines en moi plus éminemment que jamais; et elles me les donnèrent à connaître et, à *expérimenter* dans une pénétration d'elles à moi. Et la très sainte Trinité, en son unité, *s'appropriait mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce.* »⁴⁷

Un peu partout dans les œuvres admirables de Tèrese d'Avila, la grande réformatrice du Carmel, on rencontre des passages qui illustrent parfaitement la doctrine exposée dans ces pages. « Dieu s'établit lui-même dans l'intime de cette âme (favorisée de l'oraison d'union), de telle sorte que, quand elle revient à elle-même, elle ne saurait avoir le

⁴⁶ Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques* (éd. Jamet), t. II, p. 204-205.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 285-286.

moindre doute qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle. Cette vérité s'imprime si fortement en elle. . . qu'elle ne pourrait ni l'oublier ni la révoquer en doute. Elle reconnaît, en outre, cette vérité par les *effets qu'elle en ressent*. . . ⁴⁸ Je connais une personne qui, ne sachant pas encore que Dieu est en toutes choses par présence, par puissance et par essence, le crut fermement après une faveur de cette sorte. » ⁴⁹

Ailleurs eile écrit: « Lorsque vous *sentirez ces impulsions* (les touches de l'amour divin), rappelez-vous qu'elles partent de cette *demeure intérieure de l'âme où Dieu habite*. . . Sa Majesté se manifeste à l'âme; il la met à ses côtés, là où, à mon avis, le démon n'osera pas entrer, et où le Seigneur ne le laissera pas pénétrer. » ⁵⁰ « Il y a un point que j'ignorais au début. Je ne savais pas que Dieu est réellement dans toutes les créatures. Et il me semblait qu'une présence qui me paraissait si intime (dans l'oraison dont elle parle) à mon âme était impossible. D'un autre côté, cesser de croire qu'il fût là, je ne le pouvais pas. Car d'après ce que je croyais avoir clairement compris, *Dieu était là vraiment présent*. » ⁵¹ « Ce que je puis dire seulement, c'est que l'âme se voit unie à Dieu, et il lui reste une telle certitude de cette faveur, qu'elle ne saurait en avoir aucun doute. » ⁵²

Enfin, saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* traite avec ampleur et compétence du sujet qui nous occupe. Le passage suivant est classique et nous le citons volontiers: « Il faut savoir qu'en toute âme, même dans celle du plus grand pécheur, Dieu réside et demeure substantiellement. Cette sorte d'union est toujours un fait entre Dieu et toutes les créatures. Elle leur conserve l'être qu'elles ont, de façon que, si cette union venait à leur faire défaut, la non-existence et la rentrée dans le néant s'ensuivraient. Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous écartons cette union substantielle commune à tout être créé, et nous avons en vue la transformation de l'âme en Dieu par amour. Celle-là n'est pas un fait général; elle existe seulement quand s'établit *une ressemblance d'amour*, d'où son nom d'union de ressemblance, tandis que

⁴⁸ Sainte Térèse de Jésus, *le Château de l'Âme, cinquièmes demeures*, ch. I (trad. du R. P. Grégoire de Saint-Joseph, p. 140).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁰ *Ibid.*, septièmes demeures.

⁵¹ *Ibid.*, *Vie écrite par elle-même*, 1re P., ch. 18

⁵² *Ibid.*

l'autre se nomme union substantielle ou essentielle. Celle-ci est naturelle, la première, surnaturelle. L'union de ressemblance se produit, quand les deux volontés — celle de l'âme et celle de Dieu — se conforment l'une à l'autre, de façon qu'entre les deux, rien de contraire ne subsiste. Ainsi lorsque l'âme se dépouille de tout ce qui déplaît à la volonté de Dieu et de ce qui n'y est pas conforme, elle se trouve transformée en Dieu par amour. . . Dieu est toujours réellement dans l'âme; par son assistance il lui donne et conserve l'être naturel, mais cela ne veut pas dire qu'il lui communique toujours pour cela l'être surnaturel. Cette communication est le fruit de la grâce et de l'amour, et toutes les âmes n'en jouissent pas; celles qui jouissent ne la possèdent pas toutes au même degré, puisqu'en elles, le degré d'amour peut être plus ou moins élevé. D'où il résulte que plus l'amour est grand, plus aussi l'union est intime, et cela signifie que par la conformité de notre volonté avec celle de Dieu l'union est plus ou moins parfaite. *La volonté, conforme en sa totalité, réalise en sa totalité l'union et la transformation surnaturelle en Dieu.* »⁵³

Dans le *Cantique spirituel* on lit ces magnifiques paroles: « Ce que Dieu communique alors à l'âme (parvenue à l'union parfaite, à l'état qu'on nomme le mariage spirituel), ne peut, hélas! s'exprimer d'aucune façon, puisqu'il s'agit de Dieu même. Comme il est l'Ineffable, et qu'il est impossible d'en dire quelque chose qui corresponde à la réalité divine, il n'est pas possible non plus de donner une idée proprement dite de cette union; c'est en somme Dieu même qui se communique à l'âme par une gloire admirable et la transforme en lui. Il se fait donc qu'alors l'âme et Dieu ne font plus qu'un, aussi intimement que la vitre et le rayon, que le charbon et le feu, que la lumière des étoiles et celle du soleil, bien qu'une telle union ne soit encore ni aussi essentielle ni aussi complète que celle de l'autre vie. »⁵⁴

Henri MATTE, o. m. i.

⁵³ Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Liv. II, 1re P., c. IV.

⁵⁴ *Ibid.*, *Cantique spirituel*, IIIe P., str. 26.

De Hylemorphismo rite demonstrando

(continuatio)

CAPUT TERTIUM

DE CONCENTU INTER HYLEMORPHISMUM ET SCIENTIAS NATURALES

Stat igitur ex una parte *hylemorphismus* solide demonstratus, ex altera vero parte *atomismus chemicus*, imo *electromismus* quem vocant, experientia exactissima scientificè magis magisque comprobatus. Hinc gravis oritur manetque solvenda quæstio de compossibilitate horum systematum, et — quod multo plus est — de modo, quo hylemorphismus cum atomismo prædicto uniri possit ita, ut *una atque completa consideratio naturæ corporum* exinde resultet. Non enim hoc tantum asserimus, quod hæc duo tamquam systemata impertinentia sive disparata minime inter se colliduntur sed etiam quod sese complent adeo, ut unum alterum appellet et postulet tamquam continuationem connaturalem et conclusionem necessariam. Cum tamen hoc ultimum jam in secunda parte pro viribus præstare conati simus concentus potissimum inter hylemorphismus et atomismum restat explicandus. Juvat iterum notare, nos non tam ipsam hylemorphismi scientificam expositionem quam potius specimen rerum in tali expositione dicendarum atque ipsarum ordinem et dispositionem breviter exhibenda inde ab initio nobis scopum elaborationis proposuisse.

More solito ab opinionibus falsis disserendi initium facimus, dein veram sententiam exposituri.

§ 1. *Conatus rejicitur hylemorphismum cum atomismo ad rem quod attinet identificandi.*

Ut via sternatur veritati incipiendum videtur ab aliqua sententia satis obvia, quæ certo terminum a quo constituit omnium conatuum hylemorphismum cum atomismo conciliandi. Eam proponit *Leslie J. Walker* in elucubratione cui titulus *The bearing of modern physical theories on catholic philosophy*.¹

Cl. auctor in primis concedit in rebus physicis positiones Aristotelis unam post aliam derelictas esse. "The positions for which Aristotle stood have one after another been repudiated by physical science."²

Nihilominus quædam etiam invenit, quorum non penitus desperanda est causa, inter quæ theoria Aristotelis de corporum ultimis elementis ponenda est. "Nor was Aristotle's theory of elements quite so hopelessly wrong as at first sight might appear."³ E contra contentus hac in re inter hylemorphismum et atomismum recentissimum satis faciliter ostendi potest, supposito fundamenti instar principio, quod materiæ differentia secundum sententiam scholasticam a forma procedit, secundum sententiam physicorum a structura. "We have yet, however, to account for the differentiation of matter which in Scholastic theory is ascribed to form, substantial or accidental, and in modern physical theory is ascribed to structure, atomic or molecular. Is there any incompatibility here?"⁴ Minime! quia forma scholasticorum coincidit quoad rem cum structura interna quam docent moderni physici.

Ad hoc ostendendum primo *doctrina scholastica* hylemorphismi octo punctis sive propositionibus perstringitur:

"The properties ascribed by Scholastics to substantial form are as follows: 1) It does not pertain to the perceptible order, but constitutes rather the intelligible factor in existent things; to which 2) it gives in each case a specific nature. 3) By it the activities of a thing are determined, and upon it depend all properties. 4) It is educed or brought

¹ Publicata est in *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, Regensburg, 1930, vol. II, p. 829 sq.

² *Loc. cit.*, p. 832.

³ *Ib.*, p. 834.

⁴ *Ib.*, p. 837.

forth from the potentialities of matter; and 5) when a change in specific properties takes place (substantial change), it ceases to exist as form, but remains in the potentialities of matter as one amongst the possible forms which are capable of being realised therein. 6) Form, when it exists actually, is distinct from (i. e. is not identical with) the matter in which it exists; but 7), on the other hand, is dependent upon matter, and — save in the case of the human soul — cannot exist apart from it. 8) It exists, moreover, not merely in the part, but in the whole of the matter which is “informed” by it — *existit tota in toto et tota in singulis partibus.*”⁵

Huic theoriæ scholasticæ punctim apponitur theoria physica recens ut plena — non dico *conformitas* — verum *identitas* appareat: “Now the structure ascribed to atoms in the electron theory, and again to molecules, has just these properties. For 1) the structure of an atom or molecule or crystal is not something that we can perceive, but rather is something, the existence of which we infer from the perceived behaviour of atoms, molecules and crystals, and from the effects which they and their parts produce on photographic plates. Structure here does not pertain to the order of perceptible being, but to the order of intelligible being, which the existence of perceptible qualities and changes presupposes. . . Also 2) in any given substance it is its atomic or molecular structure that determines the specific nature of that substance, and 3) its activities and properties. It is also this structure that accounts for and controls all its reactions. Moreover whereas time back it was customary to speak of electrons as if they were distinct substances with their own inherent properties, such as charge, mass, and the power of attracting or repelling one another, the truth of the matter would seem to be that these properties reside not in the electron itself, but in the field surrounding it, the electron itself being but that particular point or particle in which terminate the lines of force which characterise the field. The electron and proton are, in fact, but parts of matter around which other parts of matter (those constituting the field) are arranged in a different way from that in which they are arranged within a field which contains no electrons or protons. The general type of field sur-

⁵ *Ib.*, p. 837.

rounding an atom or molecule — its specific pattern or form — depends upon how many of these unique centres — called respectively electrons and protons — are present in it. Its particular pattern at any given moment depends upon the distances which separate these centres one from another and upon their distance from the more remote centres pertaining to other atoms. But if this be so, then the potentiality of any arrangement, specific or particular, may be said to reside within the collection of particles constituting the material of any given portion of space; and, when a particular arrangement is brought about, it is one of these potentialities, inherent within the material present, that is actualized. In short, given a material comprising parts outside parts, there will be 4) implicit within it the possibility of the parts being arranged in diverse patterns or forms, and 5) when a change of form or pattern takes place, the emergent form will be the realisation of one of these possibilities, and the old form, though ceasing to exist actually, will still exist as a possibility in the re-arranged parts. Wherefore, 6) the pattern, which a particular set of parts may form, is distinct from the parts which form this pattern; but 7), on the other hand, pattern presupposes and is dependent upon parts, since it is brought into being by the arranging of the parts, and gives place to a specifically different pattern, when there is a fundamental change in their arrangement. Finally, 8) pattern characterises the whole of a given field, and not merely those parts of it to which we ascribe charge. The specific pattern appertaining to the atom or molecule of a particular element, characterises, therefore, the whole field of its action, and determines the reaction of each of its parts to a given stimulus.”⁶

Quæ cum ita sint nemo miratur, quod auctor concludit: “The properties assigned in Scholasticism to substantial form, and the properties assigned in modern science to the structure of atoms and molecules are thus identical.”⁷

Cum multa de hac comparatione forent dicenda, unam tantum ponimus quæstionem: Numquid “the structure of an atom. . . is not something that we can perceive”, quia *de se* ad ordinem sensibilem non

⁶ *Ib.*, p. 837-839.

⁷ *Ib.*, p. 839.

pertinet vel potius quia est objectum oculo, etiam armato, hominis non proportionatum? Numquid hæc ordinatio — in concreto — jam ad noumenon pertinet potius quam ad phænomenon? Responsio patet. Atqui, cum parvus error ab initio admissus maximus fiat in fine, quanta erit aberratio si ab errore enormi fit comparationis exordium!

Merito huic sententiæ illud applicari potest sancti Thomæ: "Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei est materia, et quod formæ omnes sunt accidentia; quod falsum est." ⁸ Et sane structura sive ordo ille specialis, quo disponuntur elementa materialia, quæ atomum. . . constituunt, nonnisi figura dici potest; est accidens, ad quartam speciem qualitatis pertinens, resultans ex terminatione quantitatis quoad se consideratæ secundum diversam dispositionem partium ejus, minime vero forma substantialis, principium primum determinans materiam, cui per se primo ratio naturæ competit. Apposite ait sanctus Doctor quod forma essentialis hominis — et simile dic de qualibet essentiali forma — " non est de illis formis quæ sunt compositio et ordo, ut dicitur II Physic., textu 31, sicut sunt formæ artificiatorum; unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus ". ⁹

Concludimus quod identificatio inter hylemorphismum et atomismum est falsa et rejicienda, et quod nulla fieri potest inter unum et alterum vera concordia nisi ordo per se sensibilis et ordo per se suprasensibilis exacte inter se distinguantur.

§ 2. *Hylemorphismus non tantum atomos respicit
sed corpus naturale.*

In quibusdam libris legimus hisce similia: " Vidimus nos in resolutione chimica corporum anorganicorum pervenire ad *atomos suo modo specificè diversas* inter sese pro specifica diversitate elementorum. Jam vero ad *naturam atomorum ulterius explicandam* occurrunt *diversa systemata* de ultimis corporum principiis. . ." ¹⁰ Enumerantur dynamismus, atomismus philosophicus et hylemorphismus.

⁸ *In 4 Sent.*, d. 40, q. 1, a. 1, ad 3.

⁹ *In 4 Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, q. 2, ad 2.

¹⁰ H. Schaaf, *Institutiones Cosmologiæ*, Romæ, 1907, p. 249-250.

Hinc videtur atomismus cum hylemorphismo eo componi, quod cuique atomo — cuique protoni, electroni. . . — propria sua materia prima et forma substantialis tribuatur. — At hæc quoque conciliatio admitti nullatenus potest. Prætermissa enim incredibili multiplicatione materiarum et formarum substantialium — in unico cm^3 continentur secundum numerum hoschmidt $27,4 \cdot 10^{18}$ moleculæ corporis acriformis, supposito calore 0%, — quæ omnem imaginationem longe transcendit, non apparet quomodo ex atomis entia vere naturalia, corporea coalesci possint. Si enim hylemorphismus ponitur in atomo vivens vel minimum, ut protozoon, jam erit unum *per accidens*, aggregatio atomorum accidentalis quodam ordine junctarum. Imo ne quidem molecula corporis mixti combinatione vere transformativa, substantiali oriri potest. Quod si primus iste passus in hac theoria impossibilis evadit, quid de constitutione integri organismi, ut e. g. corporis humani, dicendum erit?

Non apparet exitus nisi forte velis confugere ad “ formas elementares ”, quas sanctus *Thomas* tam nervose refutat, docendo “ quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. . .

“ Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale. . . Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari; et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem. . ., dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter. . . Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter. . . sed solum secundum quid; quæ sunt manifeste falsa. » ¹¹

¹¹ *S. theol.*, I, q. 76, a. 4, c.

Dices “formas substantiales elementorum (scilicet atomorum) integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. — Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionibus subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita.”¹²

Manet ergo quod hylemorphismus non sit ponendus in singulis atomis et multo minus in singulis protonibus vel electronibus, quæ sint partes alicujus entis naturalis organici vel anorganici, sed in toto ente naturali, qualecumque sit, unica ponenda materia prima atque unica substantialis forma.

§ 3. *Inquisitione in materiæ discontinuitatem ultima difficultas de medio fit.*

Quod si sententia modo exposita intimius perquiritur patet eam ortam esse ex convictione quod ens naturale, per se unum, postulat unam molem *continuum* absque partibus actu inter se distinctis, secundum principium individuationis substantiæ corporeæ, quod est materia quantitate signata sive quantitatem interminatam connotans.

Certe haud facile est componere discontinuitatem materiæ ope microscopii atque photographiæ ad oculos demonstratam cum unitate naturæ specificæ, typi extrinseci, activitatis maxime convergentis in bonum proprium et commune totius, qualem indubitanter entia naturalia etiam complicatissima produnt. Potestne forsitan individuum partibus discretis conflari?

Respondet R. P. *Mac Williams*, S. J.: “Quia agere sequitur esse, et quia actiones sunt suppositorum, atomus videtur denominari debere unum individuum. Similiter per unitatem activitatis scientifici dignos-

¹² *Ib.*, ad 4.

cunt individuum in viventibus altioribus. . . Neque desunt qui clare contendunt tum sanctum Thomam tum Aristotelem habuisse animal tamquam non continuum. Quæ omnia cum ita sint, consonum videtur rationi quod individuum partibus discretis constare potest." Confirmatur: " Pro certo semper habuerunt Scholastici unum principium vitale esse in animali uno, multisque organis heterogeneis composito. Qua ex doctrina digressio sane non magna est contendere unam substantiam cum una forma substantiali constitui posse partibus realiter discretis. Hoc non irrationabile videtur ubi unio et interactio, modus et limites combinationis partium, qualia habentur in atomo, ex ipsa natura dimanant. Tale totum non est artificiale neque per casum, sed est naturaliter unum. " ¹³

Hæc responsio, utut rationibus et auctoritatibus munita, hoc tamen videtur neglegere, quod quantum, seu " id quod est divisibile in insita, quorum utrumque vel unumquodque apta sunt, esse unum quid et hoc aliquid " (Arist., *Met.*, V, 13), non dividitur in continuum et discretum, sed dividitur in quanta continua, contigua et discreta sic ab Aristotele descripta: " Continua sunt, quorum extrema sunt unum, contigua quorum extrema sunt simul, distantia ea, inter quæ nihil interest ejusdem rationis " (*Phys.*, VI, 1). ¹⁴ Porro continua jam communiter dividuntur in continua stricte dicta, quæ non habent partes actu inter se distinctas sed potentia tantum, et in continua late dicta, quæ habent partes realiter distinctas sed intime cohærentes.

Quibus omnibus rite perpensis melius forsitan dixeris continuitatem latius dictam quam discontinuitatem materiæ propter duas rationes satis graves:

Primo enim — ut ipse P. *Mac Williams* scite ostendit ¹⁵ — comparatio inter atomum et systema solare, quam sæpius afferunt, ut compositionem intrinsecam atomi aequaliter declarent et ex qua ad discontinuitatem materiæ facile concludunt, multiplici ex capite non tenet estque potius extrinseca et superficialis similitudo inter utrumque; siquidem in atomo et in quolibet ente naturali variæ partes, suis viribus præ-

¹³ *Acta primi Congressus thomistici*, Romæ, 1925, p. 80-81.

¹⁴ H. Schaaf, *op. cit.*, p. 10-11.

¹⁵ *Ib.*, p. 79.

dictæ, accidentaliter imo substantialiter heterogeneæ, inter se cohærent, non mere actione attractiva ad invicem, verum etiam cohæsione substantiali.

Secundo organismum tanta partium heterogeneitate non obstante, constituere unum per se, aliquomodo continuum, anatomice manifestatur ex pontibus protoplasmaticis, quibus omnes cellulæ arcte inter se junguntur.¹⁶

Sublata difficultate ex principio individuationis corporearum substantiarum exorta jam ad ipsam expositionem sententiæ de conciliatione hylemorphismi cum atomismo gressum facere nihil obstat.

§ 4. *Quomodo hylemorphismus cum atomismo componi possit ostenditur.*

Quænam in hac re sententia magis nobis arrideat ex dictis jam aliquantulum elucet; eam vero *tribus* punctis veluti *conclusionibus* more scholastico propalabimus.

Conclusio prima. Proprie et per se loquendo neque singuli protones neque singuli electrones, vel quocumque demum nomine dicantur ultimæ illæ particulæ materiam ponderabilem integrantes, propriam materiam primam propriamque formam substantialem habent. Ratio patet. Sunt enim hæc omnia per se primo non nisi partes integrales aliqujus integri entis naturalis. Atqui materia et forma per se competunt toti, per se uni, non vero partibus.

Hoc idem dicendum est omnino de æthere, qui ad constitutionem atomi, moleculæ... tamquam elementum conjungens "in quo" concurrat. Hujus loco modernis campus energiæ (electricæ), lineis quibusdam constructus, præplacet; neque res a priori rejicienda videtur siquidem moderni hujusmodi campum tamquam aliquid *substantiale* imo aliquomodo *materiale* concipiunt, in locum ætheris suffectum, non tamquam vires physicas subsistentes, quod utique contradictionem in terminis implicaret.

¹⁶ Cf. Gredt, *Elementa Phil.*, 4a ed., p. 330.

Salva hac conclusione admitti tamen potest in electronibus solivagis vel etiam currentem electricum efformantibus, materia aliqua et forma specialis diminuta, id quod ex natura rei intelligitur.

Conclusio secunda. Ad summum in unaquaque atomo, si de corpore chimice simplici agitur, in unaquaque molecula, si de corpore mixto est sermo, invenitur per se materia prima et forma substantialis propria specifica, scilicet in casu quo corpora in statu aggregationis fluido vel aeriformi existunt, quo evidenter unitas continuitatis totius massæ tollitur.

Pro hac conclusione militant rationes supra allatæ. Nec obstat, quod idem corpus naturale potest successive in diversis statibus aggregationis — etiam naturaliter — inveniri, nam si e. g. corpus solidum calore distenditur et sic in sua componentia integralia dissolvitur hoc ipso unica materia imo et forma per accidens, ratione dissolutionis partium, dividuntur et multiplicantur. Nam si hoc in divisione organismi plantarum et animalium imperfectorum admittitur, quanto magis in divisione corporis anorganici hoc concedendum est!

Concinit cum hac conclusione ad rem quod attinet P. Gredt: "Cum igitur determinatus numerus electronum secundum determinatam structuram junguntur cum nucleo ad efformandum elementum, in tota hac mole, quæ atomum elementi constituit, nova oritur forma substantialis: forma substantialis elementi. Quare atomus elementi est una substantia. . . Tota igitur moles constituta ex nucleo et electronibus et æthere intermedio una forma substantiali informatur. . . Similiter fit, cum ex elementis oritur corpus aliquod chimice compositum. Etiam tunc oritur nova substantia specificè diversa et nova forma substantialis. Molecula corporis compositi est una substantia." ¹⁷

Conclusio tertia. Nihil certe prohibet, quomodo etiam major, imo ingens numerus atomorum vel molecularum unicam habeat materiam primam et formam substantialem, præcipue si naturaliter congenitantur, quod fit in anorganicis per crystallisationem, in organicis vero per organisationem. Ratio facile patet. In tali naturali conjunctione nexus

¹⁷ Gredt, *op. cit.*, p. 219.

habetur requisitus ad continuum *saltem late dictum* constituendum, quale sufficit ut unica materia et forma tota moles sustentari possit.

Hinc igitur silex et granum salis sed et plantæ et animalia non sunt coloniæ substantiarum sed sunt substantiæ individuæ, quarum quæque suam unicam habet materiam primam et formam substantialem.

En conciliationis inter vetera et nova specimen, ubi neque vetera pessumdantur neque nova negliguntur, sed quod justum est cuique tribuitur. Apparet denuo consistentia atque soliditas systematis aristotelico-thomistici, quod nulla novitate everti potest, simul et veritas illius effati, quod verum vero contradicere nullatenus potest.

Conclusio inquisitionis.

In fine hujus disquisitionis de hylemorphismo rite exponendo liceat verba quædam afferre, quæ P. L. Fonk, S. J., de theologo scholastico scripsit, quæ tamen philosopho etiam suo modo accommodari possunt. Loquens de progressu in sacra doctrina procuranda ait: "Potest (theologus) labore fructuoso promovere inquisitionem etiam quin nova facta vel novas veritates detegat eo sensu quo historiæ naturalis cultores nova investigant. Diligentiori observatione factorum antiquorum, jam dudum cognitorum atque applicatione legum veterum et veritatum. . . Potest sane intellectio multis in capitibus provehi atque nova solutio difficultatum antiquarum proponi et antiqua veritas sub nova luce patefieri." ¹⁸

Rodolphe HAIN, o. m. i.

¹⁸ *Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums* (3a ed., 1926, Innsbruck), p. 97.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

AUGUSTINUS BEA. — *De Scripturæ sacræ Inspiratione. Quaestiones historicae et dogmaticæ.* Editio altera. Roma, E Pontificio Instituto Biblico, 1935. In-8, VIII-150 pages. L. 14.

Dans cet opuscule de cent cinquante pages, l'auteur ne s'est pas proposé évidemment d'épuiser le sujet si vaste et si complexe de l'inspiration. On peut dire toutefois qu'il offre, du problème, une *excellente synthèse scientifique*. Il a voulu surtout approfondir les points qui permettent de mieux comprendre la nature intime de l'inspiration, les transformations qu'elle impose dans le pauvre instrument qui la reçoit et les effets qu'elle produit dans le livre qui la termine. Et c'est légitime.

La bibliographie est abondante: avantage qu'apprécieront fortement les étudiants des cours universitaires et les professeurs d'Écriture sainte. Elle les fait entrer de plain-pied dans le domaine des documents et des sources qu'exige tout travail sérieux.

Rendons hommage au Père Bea d'avoir loyalement et fidèlement exposé les divers systèmes qui sont en concurrence dans cette partie du domaine théologique et d'avoir cherché, dans un esprit de paix, à les unir plutôt qu'à les disjointre.

On sent chez lui le souci de remonter sans cesse aux principes thomistes, qui seuls peuvent mettre de l'ordre et de la clarté dans une question aussi difficile. A-t-il réussi à sortir de ces principes sauveurs toute la richesse doctrinale qu'ils recèlent, toutes les potentialités théologiques qu'ils contiennent? . . . Les amis de la prémotion physique ne le croiront pas! Tous reconnaîtront cependant que l'opuscule du distingué recteur de l'Institut biblique pontifical compte parmi les meilleurs du genre. Clair, précis, bien ordonné, complet, il mérite vraiment le titre de *manuel d'inspiration* et devrait être reçu comme tel dans tous nos séminaires.

L'ouvrage se divise comme suit:

Pars I.—*Conspectus historicus de doctrina inspirationis*, pag. 3-25.

Pars II.—*Quæstiones dogmaticæ de inspiratione*, pag. 26-138.

Sectio I.—*De existentia inspirationis secundum fontes dogmaticos*, pag. 26-37.

Sectio II.—*De natura inspirationis*, pag. 37-118.

Caput I.—*De inspiratione prout est in Deo*, pag. 37-39.

Caput II.—*De inspiratione prout recipitur in homine*, pag. 39-71.

Caput III.—*De inspiratione prout se manifestat in ipsis scriptis*, pag. 71-118.

Art. I.—*De extensione inspirationis*, pag. 72-75.

Art. II.—*De inspirationis effectu proprio et formali*, pag. 75-82.

Art. III.—*De inerrantia Scripturæ sacræ*, pag. 82-118.

Sectio III.—*De criteriis inspirationis*, pag. 118-138.

On trouvera, dans les dernières pages de l'opuscule (p. 139-150), quatre index des plus précieux : *Index locorum Sacræ Scripturæ*, *Index auctorum*, *Loci allati ex operibus sancti Thomæ*, *Index rerum*.
D. P.

* * *

I. SAINT THOMAS D'AQUIN. — *Somme Théologique. La Justice*. Tome deuxième. 2a 2æ, Questions 63-66. *Les Péchés d'Injustice*. I. Traduction française par C. Spicq, O. P. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1934. In-16, 393 pages.

II. SAINT THOMAS D'AQUIN. — *Somme théologique. La Justice*. Tome troisième. 2a 2æ, Questions 67-79. *Les Péchés d'Injustice*. II. Traduction française par C. Spicq, O. P. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1934. In-16, 504 pages.

III. SAINT THOMAS D'AQUIN. — *Somme théologique. La Religion*. Tome deuxième. 2a 2æ, Questions 88-100. Traduction française par I. Mennessier, O. P. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1934. In-16, 502 pages.

Voici trois volumes qui viennent continuer la traduction de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Faisant suite aux questions qui traitent de la justice en elle-même et de ses parties, deux des tomes que nous présentons sont consacrés aux vices opposés à cette vertu. De nombreuses notes explicatives commentent heureusement le texte du Docteur angélique, le situent parfois dans son cadre historique et le complètent par des indications bibliographiques parallèles. Le traducteur se défend d'avoir « tenté l'adaptation, aux points de vue modernes », des questions relatives à la justice. Il faut avouer cependant que ses renseignements techniques, d'après les principes du maître, sur plusieurs problèmes fondamentaux de l'ordre social, fournissent tant au moraliste qu'au sociologue des bases solides de solution. Ainsi nous trouvons des études soignées sur le droit de possession, le droit de propriété, la morale du palais de justice, la morale et le commerce, le juste prix, la monnaie et le crédit, le prêt à intérêt, etc.

Le tome second sur *la Religion* termine la traduction des questions de saint Thomas sur cette vertu. La première partie du volume continue à exposer les actes de religion et particulièrement ceux qui ont une répercussion sociale: le vœu, le serment, l'adjuration, la louange vocale; tandis que la seconde partie étudie les vices opposés à la vertu de religion: la superstition, l'idolâtrie, la divination, le parjure, la simonie. Une centaine de notes aussi suggestives que scientifiques enrichissent la traduction, par exemple, sur la musique sacrée (49-50), sur le parjure (32), sur les possessions diaboliques (66). Dans les renseignements techniques le traducteur — devenant ici auteur — aborde la question du vœu solennel d'après les divers ouvrages de saint Thomas et essaie d'harmoniser la doctrine du maître avec le Droit canonique actuel. Sans admettre toutes les conclusions exprimées on ne peut nier que cette étude synthétise et éclaire la position du problème. Les autres renseignements d'une importance moindre considèrent les origines psychologiques de la superstition, le rôle providentiel des démons et enfin l'astrologie, la providence et la religion.
J.-R. L.

* * *

I. St. THOMAS AQUINAS. — *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*. Translated from the Latin by Clare C. Riedl, M. A. Toronto, St. Michael's College, 1934. In-12, 66 pages.

II. St. THOMAS AQUINAS. — *The Compendium Theologiæ*. (Part I, Tractate 2.) Translated from the Latin by Ross J. Dunn, M. A. Toronto, St. Michael's College, 1934. In-12, 194 pages.

III. St. THOMAS AQUINAS. — *On the Governance of Rulers (De Regimine Principum)*. Translated from the Latin by Gerald B. Phelan, Ph. D. Toronto, St. Michael's College, 1935. In-12, 143 pages.

St. Michael's College has just published translations of three of the *Opuscula* of St. Thomas Aquinas: *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, translated by Clare C. Riedl, *The Compendium Theologiae* (Part I, Tractate 2), translated by Ross J. Dunn, and *On the Governance of Rulers (De Regimine Principum)*, translated by the Rev. Gerald B. Phelan.

Each of these volumes has an interesting introduction dealing with the history and the authenticity of the work. The translators state that their aim has been to translate as literally as possible while preserving English grammatical construction and idiom. They have not sacrificed thought to expression, but have been faithful to the text throughout, which is a great quality in a work of this kind. However, expression has not been neglected, and the reader is frequently compelled to admire the skilful rendering of some of the passages.

A point to be noted is the large, clear type in which these texts are printed. They are so inviting that they are likely to be read even by those who have but a remote interest in Philosophy. It is good to know that other volumes are in preparation.

F. B.

* * *

CHRISTIAN PESCH, S. J. — *Compendium Theologiae dogmaticae*. Tomus II. Editio quinta. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1934. In-8, VIII-292 pages.

Le *Compendium* du P. Pesch en est déjà rendu à sa cinquième édition. A une époque où il se publie tant de manuels, c'est un succès qui témoigne en faveur de l'auteur et de son ouvrage. Ce deuxième tome contient les traités suivants: *De Deo Uno*, *De Deo Trino*, *De Deo Creante et Elevante*, *De Deo Fine Ultimo* et *De Novissimis*. L'ordre classique de saint Thomas est joliment bouleversé et sans profit pour le maître ou l'étudiant, croyons-nous. Il n'y a pas de motif de renvoyer le traité des anges après celui de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel et de sa chute; et seule une raison de distribution matérielle en quatre volumes d'égale étendue peut expliquer la présence du traité *De Novissimis* à la fin de ce deuxième tome.

La doctrine s'inspire généralement de la pensée suarézienne et moliniste dont le P. Pesch demeure l'un des protagonistes reconnus. Il suffit, pour s'en convaincre, de recourir aux thèses sur la science divine et la prédestination. L'exposition est toujours claire et méthodique, l'érudition abondante, la positive et la scolastique bien balancées.

Bref, voilà un ouvrage qu'on pourra consulter pour connaître la doctrine et les opinions de l'école suarézienne ou moliniste, mais qui ne saurait former un thomiste.

A. C.

* * *

PETRUS VOGT, S. J. — *Mariae sacrosanctae et deiparae Virginis Vita, ex opere maiore sancti Canisii « De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitricis sacrosanctae », brevius comprehensa ac mensibus festisque Mariae accommodata*. Taurini, Ex. Off. Libraria Marietti, 1934. In-8, VIII-232 pages. L. 7. 50.

L'ouvrage présente en trois chapitres les principales étapes de la vie de la bienheureuse Vierge Marie. L'explication, claire et sobre, est tirée en majeure partie de l'œuvre de saint Pierre Canisius, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitricis sacro-*

sancta. L'exposé fondamental du saint docteur a été complété par des citations nombreuses des Pères de l'Eglise, de façon à constituer une brève somme mariale. Ce travail sera certainement utile aux prédicateurs des mois de Marie. J.-C. L.

* * *

ERNEST MURA. — *Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*. Paris, André Blot, Editeur, 1934. In-8, 214 et 460 pages.

Cet important travail n'est pas simplement le développement d'une thèse du traité de *Verbo Incarnato*, mais une synthèse de toute la vie spirituelle, centralisée autour du dogme du Corps mystique du Christ. Les travaux publiés en ces derniers temps demandaient comme couronnement une étude d'ensemble soit au point de vue doctrinal, soit au point de vue de l'utilisation dans la vie spirituelle. On peut dire que le présent ouvrage répond à cette nécessité autant qu'il peut être exigé. Si l'on hésite à affirmer que la théorie du Corps mystique soit le dogme central de la foi catholique, il est certain qu'elle est le centre de la vie et des vertus chrétiennes dans l'économie de l'Incarnation et que par conséquent toute vraie spiritualité, dans tous les états, doit s'y enraciner. C'est à établir cette harmonieuse coordination des vérités du salut que l'auteur s'est consacré et là est l'originalité et la valeur durable de son étude.

La première partie expose la nature du Corps mystique en s'attachant aux données évangéliques et surtout aux épîtres de saint Paul. La tradition patristique, comme l'indique le titre, n'est pas l'objet d'une étude spéciale. La seconde partie, beaucoup plus considérable, est consacrée à la vie du Corps mystique: vie du Chef ou médiation universelle du Christ et vie des membres unis à leur Chef. Dans ce cadre, mûrement ordonné et solidement construit, se groupent tous les éléments d'une véritable synthèse dogmatique, ascétique et mystique. Evidemment, chaque point est traité assez brièvement, mais on constate pour tout article une information étendue et une doctrine sûre.

Dans l'étude théologique, avant de se poser la question que saint Thomas met en premier lieu: *Utrum Christo competat esse caput Ecclesiæ?* l'auteur a voulu déterminer les différents principes d'unité du Corps mystique; on peut en compter jusqu'à neuf, mais leur énumération, dans cette partie très personnelle et originale, ne conduit pas à établir leur subordination et leur réduction à un premier principe.

La seconde partie est plus spécialement consacrée à la synthèse. L'auteur a mis à profit dans son exposé les progrès de la théologie, en ces derniers temps, dans le domaine de la vie spirituelle, spécialement en ce qui concerne le rôle de la Sainte Vierge dans la vie du Corps mystique; à la suite de Bérulle, de Montfort, de saint Alphonse, il traite de la maternité spirituelle et de la royauté de Marie. Mais ici nous ne voulons pas entrer dans d'autres détails, car il nous faudrait, en plus des chapitres consacrés à la médiation du Christ et de Marie, signaler les beaux articles sur le sacrifice de la messe, sur nos relations avec la Trinité, sur l'attente universelle de la gloire, etc.

Voici donc à la fois un livre de doctrine solide et de grande édification pour toutes les âmes et spécialement pour le clergé et les étudiants en théologie. On y trouvera, selon le vœu de l'auteur, un lien pour unir entre eux les différents traités de théologie en les ramenant au Christ, source de toute vie et vérité de toute vérité. Le tableau final (p. 446) a été dressé dans ce but. V. D.

* * *

DOMINICUS M. PRÜMMER, O. P. — *Manuale Theologiæ Moralis secundum Principia S. Thomæ Aquinatis, in usum Scholarum*. Tomus I. Editio sexta et sep-

tima aucta et secundum novissimas decisiones recognita. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1931. In-8, XXXVII-471 pages.

Nous voulons souligner d'un mot la septième édition d'un ouvrage qui a obtenu, chez les théologiens, une faveur justement méritée. A son heure le manuel du P. Prümmer contribua à renouveler l'enseignement de la théologie morale en mettant un accent plus marqué sur le caractère scolastique et proprement scientifique de la morale catholique. Trop souvent dans le passé, les auteurs se sont bornés d'une façon à peu près exclusive à la méthode des casuistes, négligeant l'étude positive des vertus qui, pourtant, constituent l'armature organique de notre vie morale.

Ce premier volume contient la morale générale ainsi que le traité des vertus de foi, d'espérance, de charité et de prudence. Dans la première section l'auteur s'est éloigné de l'ordre classique établi par saint Thomas dans la *Prima secundæ*. A. C.

* * *

PP. CL. MARC et FR. X. GESTERMANN, C. SS. R. — *Institutiones morales alphonsonianæ seu Doctoris Ecclesiæ S. Alphonsi Mariæ de Ligorio Doctrina Moralis ad usum Scholarum accommodata*. Editio decima nona (quarta post Codicem) quam de novo sedulo recognovit P. J.-B. Rauss, C. SS. R. Tomus secundus. Lyon, Paris, Librairie Emmanuel Vitte, 1934. In-8, 906 pages.

Dans une livraison antérieure (janvier-mars 1935), la *Revue* a donné du tome premier de cet ouvrage un compte rendu assez précis. Sur la méthode employée par l'auteur, la sûreté et la souplesse de la casuistique, les avantages d'une présentation matérielle et typographique modernisée, nous ne reviendrons pas: le second tome est égal au premier.

Le présent volume contient toute la morale sacramentaire et une section solide-ment étoffée sur les devoirs d'état. Il suffira de faire remarquer que le reviseur a mis tous les chapitres de l'ouvrage parfaitement à jour, en apportant les modifications et les nuances qui s'imposent en raison de certains récents décrets du Saint-Siège.

Le manuel de Marc-Gestermann est de ceux qu'on veut consulter et qu'on doit conserver dans sa bibliothèque. A. C.

* * *

A. VERMEERSCH, S. J., et J. CREUSEN, S. J. — *Epitome Juris Canonici cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum*. Tomus II. Quinta editio. Mechliniæ, Romæ, H. Dessain, 1934. In-8, XVI-633 pages.

Nous n'ajouterons rien aux éloges déjà accordés à l'œuvre des RR. PP. Vermeersch et Creusen, S. J., dans un compte rendu du tome premier de cette même édition (*Revue de l'Université d'Ottawa*, juillet-septembre 1934, p. 201*). Il suffit de signaler la parution du tome second pour le recommander.

Cette réédition du commentaire du livre troisième du Code de Droit canonique n'a pas subi de changements substantiels. Le volume s'est enrichi cependant de deux appendices. Le premier reproduit l'instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements sur la formation et l'appel des candidats aux ordinations; le second, l'instruction de la Sacrée Congrégation des Religieux sur le même sujet. — Quelques questions, en outre, sont expliquées avec plus d'ampleur. Les erreurs typographiques sont moins nombreuses que dans le tome premier. La disposition de la matière est bien réussie.

J.-R. L.

* * *

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de Marcel Viller, S. J., assisté de F. Cavallera et J. De Guibert, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule cinquième: *Basile (saint)* — *Bibliothèques.* Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs, 1935. In-4, colonnes 1281-1600.

La majeure partie des articles du présent fascicule est faite de biographies d'auteurs spirituels, même contemporains, tel celui de la *Formation à l'humilité*, le chanoine Beau-denom. Les articles consacrés à des docteurs de la spiritualité sont les plus remarquables. On en a confié la rédaction à des écrivains renommés. A l'article *Benoît (saint)*, la règle du patriarche d'Occident et sa doctrine spirituelle sont étudiées sérieusement. Suit un historique abrégé de l'Ordre bénédictin. Le Père Anselme Le Bail, O. C. R., consacre à saint Bernard, docteur de l'Eglise, une longue étude dans laquelle il expose sommairement la vie, l'activité apostolique, les œuvres spirituelles nombreuses, l'influence et la doctrine de l'abbé de Clairvaux.

La doctrine spirituelle du cardinal de Bérulle, dont la France ascétique et mystique a vécu pendant plusieurs siècles, fait l'objet d'un article instructif.

L'histoire des mouvements spirituels est représentée par les articles *Béghards*, *Béguinages* et *Béguins*.
J.-C. L.

* * *

R. P. ANTONIUS LE GAUDIER, S. J. — *De Perfectione Vitæ spiritualis.* Editio emendata. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1934. In-8, XVI-604, 536 et 468 pages. L. 30.

L'ouvrage du P. Antoine Le Gaudier (1572-1622) est un de ceux que le temps a consacrés. Placé entre Rodriguez et Saint-Jure, confident de quelques-uns des derniers disciples de saint Ignace, le R. P. occupe une place importante dans la tradition spirituelle ignatienne. Dès les premiers temps, on a reconnu à juste titre à son œuvre une double qualité: l'abondance de la matière et la solidité de la doctrine. Elle présente naturellement les caractères de l'époque qui précéda Bérulle: le rôle de la Sainte Vierge dans la vie spirituelle est à peine indiqué et la description de la corruption de la nature déchue s'inspire d'idées qui allaient devenir familières aux spirituels de ce siècle. La partie mystique proprement dite est brièvement exposée. Mais les traités des vertus et des *Instrumenta perfectionis* sont toujours actuels et présentés avec de solides développements, très détaillés et très pratiques. Le troisième volume contient un commentaire assez long des *Exercices spirituels* (pages 146-339). L'opuscule de SS. *Christi Amore* devait servir de base au grand ouvrage de Saint-Jure: *De la connaissance et de l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. — Cette nouvelle édition se fait remarquer par son prix modique et une bonne présentation typographique. Soyons reconnaissants aux éditeurs d'avoir réimprimé cette œuvre, devenue rare dans son texte latin.

L'ouvrage se divise en six parties: nature et causes de la perfection — les degrés de la perfection — la pratique de la perfection — les vertus — les instruments de perfection — les exercices spirituels.
V. D.

* * *

P. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, O. C. D. — *L'Ecole Mystique Carmélitaine.* Lyon. Paris, Emmanuel Vitte, 1934. In-8, 350 pages.

L'intention de l'auteur est de présenter un aperçu de la formation, du développement et de la continuité de l'Ecole carmélitaine, non pas sur tous les points, comme le titre pourrait le faire croire, mais sur la question de l'unité de la vie spirituelle. La conclusion est exprimée dès le début: « L'Ecole carmélitaine, définitivement précisée dans les Congrès de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix, a toujours été la même. » Les caractères de cette Ecole sont résumés dans les deux derniers chapitres: la voie ascétique (XIV) et la voie mystique (XV). L'auteur affirme avec une grande fermeté que l'Ecole, à la suite de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix, a toujours reconnu une contemplation acquise et une contemplation infuse et qu'elle n'admet pas l'unité de la vie spirituelle, comme M. le chanoine A. Saudreau, par exemple.

La publication de l'ouvrage en langue espagnole (1930) n'est pas passée inaperçue. (Cf. *La Vie Spirituelle*, 1930, août-septembre, suppl., p. 39, et *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1930, p. 407.) La traduction française permettra à un plus grand nombre de connaître ce remarquable travail qu'on ne saurait ignorer; l'ouvrage tout entier se lit avec un grand intérêt, historique et doctrinal, du moment qu'on est initié aux récentes controverses sur l'unité de la vie spirituelle. L'assurance de l'auteur n'est pas toujours communicative cependant, surtout quand on se rappelle combien il est difficile de trancher des débats par des témoignages énoncés avant la discussion elle-même. Plusieurs expressions exagérées auraient pu être évitées. Même si on ne partage pas toutes les convictions du R. P., on sera heureux de trouver un exposé historique puisé aux sources elles-mêmes, un choix précieux de textes importants et beaucoup de précisions nécessaires.

V. D.

* * *

Dr LOUIS PASTOR. — *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*. Ouvrage écrit d'après un grand nombre de documents inédits extraits des archives secrètes du Vatican et autres. Tome dix-septième. *Pie V* (1566-1572). Traduit de l'allemand par Alfred Poizat et W. Bertheval. Paris, Librairie Plon, 1935. In-8, 367 pages.

Le dix-septième volume de la traduction de Pastor s'ouvre avec l'élection de Pie V et se poursuit avec l'étude de quelques-unes des activités de ce saint pontife: la réforme catholique — la préservation de la foi en Italie par l'Inquisition — le maintien des prérogatives papales dans le gouvernement religieux des territoires espagnols.

Précédé d'une grande réputation de sainteté, Pie V ne se démentit ni dans son élection ni dans son gouvernement de l'Eglise. Sauf aux toutes premières heures du conclave, Michaelè Ghislieri, connu aussi sous le nom de cardinal Alessandrino, avait été généralement écarté des diverses candidatures; son nom ne vint finalement que comme sujet d'un compromis. Tous virent dans ce choix et dans l'échec des combinaisons précédentes l'œuvre du Saint-Esprit. Quant à lui-même, le cardinal Ghislieri se sentit écrasé devant la perspective d'une si lourde responsabilité. Il n'accepta son élection que pour épargner à l'Eglise le choix d'un homme, Morone, frappé de ce qui était à ses yeux la plus grande tare, le soupçon d'hérésie.

Dans son gouvernement, il sut réunir les qualités de ses deux prédécesseurs, Paul IV et Pie IV, sans en avoir les défauts. S'il ne possédait la rigueur naturelle, souvent emportée, du premier, ni l'esprit fin et rassis du second, il déploya une indépendance de son milieu, une continuité de zèle dont il faut chercher le secret dans sa sainteté. Personne n'eut à le stimuler, personne ne le trompa, personne ne le fit fléchir. Il engagea à fond l'œuvre de la réforme et y apporta une contribution personnelle des plus efficaces: celle de l'exemple venu de haut. Il montra une énergie implacable contre les hérétiques en Italie. Avec la même fermeté tempérée de prudence, il lutta pied à pied

contre les prétentions régaliennes qui se faisaient jour dans les Etats de Philippe II, l'Espagne, le Milanais, les Deux-Siciles. En somme le tome dix-septième de l'*Histoire des Papes* ne traite presque aucune des questions que le grand public associe habituellement au nom de Pie V, telles la croisade contre les Turcs, les relations avec l'Eglise d'Angleterre, avec celle de France, les réformes du missel, du bréviaire, etc.

La méthode employée ici ne change en rien des volumes précédents; c'est la même érudition consciencieuse, abondante, mais assez peu coordonnée. Ainsi, à deux pages de distance (236 et 238), on trouve une appréciation presque identique des menées occultes du protestantisme en Italie.

Sans vouloir diminuer le mérite des traducteurs de Pastor, il nous paraît nécessaire de signaler les nombreuses imperfections de détail qu'offre leur travail. La ponctuation est mal observée ou plutôt inexistante dans plusieurs passages où l'on amène des citations textuelles (par exemple, aux pages 21, 294, 330), même d'une langue étrangère. Qu'on juge de l'impression que produit sur le lecteur une note comme celle-ci (et ces notes sont légion): « Amadori estime le 19 décembre 1565 (*sans virgule*) qu'Este pourrait facilement devenir Pape à cause de la *stretta intelligenza che dicono aver fatta con Borromeo* (p. 19). Certaines fautes indiquent que la traduction a été dictée à des secrétaires à l'ouïe défectueuse (pour ne pas dire davantage): « . . . vient l'ordre de murer toutes les être portes du palais » (p. 111) — « Pie n'avait pas la confiance entièrement tranquille » (p. 287). Nous laissons au lecteur d'apprécier les tournures et les termes suivants: « On racontait qu'il déclara » (p. 112) — « fauteur des Jésuites » (p. 217, pardon à ces Révérends Pères!!!) — « le désir de l'archiduc Charles lui aussi, sans cela bon catholique » (p. 349) — « Requesens dans la caractéristique du sacré Collège. . . » (p. 365).

Il nous semble que les traducteurs et les éditeurs doivent à l'importance de l'ouvrage et à l'honneur de la librairie française de supprimer de pareilles fautes dans les volumes qui suivront. Ce serait manquer de conscience professionnelle et spéculer sur un succès assuré que de ne pas y voir.

L. T.

* * *

JACQUES MARITAIN. — *Sept Leçons sur l'Etre et les premiers Principes de la Raison spéculative*. Paris, Pierre Téqui, Libraire-Editeur. In-8, 166 pages.

« Par un paradoxe significatif, la doctrine depuis le plus longtemps travaillée demande le plus de travail et contient le plus de promesses de découvertes. Là où (semble-t-il) tout a été dit, c'est là que tout est encore à dire; là où les principes sont établis pour de bon, c'est là qu'on n'a jamais fini de chercher, et de renouveler, et d'approfondir.

« Les exposés élémentaires sont évidemment indispensables pour des raisons pédagogiques. Mais c'est d'abord et avant tout de travaux d'approfondissement, même s'ils demeurent fragmentaires, que la philosophie thomiste a besoin. » (*Préface*, p. 1-2.)

Ce n'est pas, en effet, en répétant consciencieusement les thèses traditionnelles, ni même en se contentant de renforcer, de resserrer leur armature logique, de rajeunir leur présentation qu'on prouvera la vitalité de la métaphysique thomiste et qu'on lui fera gagner l'adhésion de la pensée contemporaine. Ce qui par-dessus tout importe, c'est de souligner, de mettre en évidence le réel de son contenu, c'est de se rendre de plus en plus maître de ce réel en ses contours à la fois précis et nuancés; c'est, en un mot, de vivre intensément, avec tout ce que cela implique d'efforts attentifs, respectueux et ordonnés, le saint des saints de la réalité.

Les *Sept Leçons* de M. M. sont un remarquable exemple du résultat que peut fournir un labeur de cette nature. Aussi Fulton J. Sheen les considère-t-il comme « a splendid treatise, and one so sorely needed by our times » (*The New Scholasticism*, IX (1935), p. 156). « De vraies leçons telles qu'elles doivent être conçues dans l'enseignement supérieur », ajoute le P. de Munnynck (*Divus Thomas* (Fribourg), XII (1934), p. 379 seq.).

M. M. possède en effet cette qualité — elle n'est pas si commune somme toute — que je serais tenté d'appeler le courage de sa notion de philosophie. Evidemment, celle-ci ne demande pas de faire fi du passé, des découvertes et des directives qu'il nous transmet, mais elle exige rigoureusement que ne soit pas sacrifié de ce chef le caractère scientifique du travail, en ses notes de possession vitale et d'aspiration insatiable à tenir toujours plus pleinement l'objet de sa recherche. Impossible à l'esprit de parfaire ce noble labeur s'il n'est *complètement* éveillé — « car, il est pour l'homme plusieurs dormir » (*Les Degrés du Savoir*, p. 5), — et Dieu sait s'il est difficile de secouer tout à fait cette torpeur, cette demi-conscience de la routine, lorsqu'on suit la ligne droite des avenues larges et bien tracées!

Nous n'irions pas jusqu'à dire que M. M. y réussisse toujours, également et en tout. Mais il reste indubitable qu'il ne saurait être classé parmi les esprits, au labeur utile d'ailleurs, qui estiment leur tâche accomplie lorsqu'ils ont souscrit de grand cœur et d'enthousiasme au *dicta* des maîtres et ordonné, parfaitement si l'on veut, le trésor de vérités acquises. Non; cela ne lui suffit pas, il lui faut pénétrer sans cesse plus avant, plus profondément dans l'intime sanctuaire de l'être; et c'est précisément ce qui rend si précieux son labeur et ses fruits. On n'admettra peut-être pas ceux-ci jusqu'au dernier iota et sans nuance, mais il reste qu'on ne peut que profiter grandement de cet exemple de ferveur intellectuelle, des précisions données et du regain vital qu'il apporte à l'étude du thomisme.

La langue de l'auteur se ressent — ce n'est que normal — de cet effort personnel; de là sa plénitude, son trop plein même et sa saveur particulière. Elle stimule la pensée du lecteur et possède à un rare degré cette précieuse vertu d'insistance et de nuancé d'une idée qui veut se faire saisir entièrement.

De chacune des leçons en particulier je ne dirai qu'un mot. La première, déjà publiée en notre *Revue* (IV (1934), p. 149*-161*), fait opportunément remarquer la diversité qui sépare « mystère » et « problème »; . . . « le « mystère », c'est une plénitude ontologique à laquelle l'intelligence s'unit vitalemment et où elle plonge sans l'épuiser » (p. 9), « le « problème », c'est un complexe notionnel créé par notre intelligence, qui semble d'abord inextricable et qu'il faut dénouer » (p. 10). En métaphysique prédomine de beaucoup l'aspect mystère; c'est la raison de sa stabilité et de sa pérennité, en même temps que de sa progressivité.

Dans les trois leçons suivantes, l'auteur détermine l'objet de la métaphysique: disant ce qu'il n'est pas (2e leçon), ce qu'il est (3e leçon) et expliquant sa nature (4e leçon). La troisième leçon a été particulièrement louagée et c'est justice. M. M. insiste sur la nécessité de l'intuition de l'être pour qui veut être métaphysicien.

Les trois dernières leçons ont pour sujet les principes d'identité, de raison d'être, de finalité et de causalité. A noter l'explication du principe d'identité (p. 103-108). Loin d'être une tautologie, c'est « l'affirmation du luxe ontologique » (p. 105) et c'est par le fait même, selon la formule des *Degrés du Savoir*, « l'axiome des irréductibles diversités de l'être » (p. 426).

Pour résumer en un mot cette appréciation, disons que les *Sept Leçons* constituent une magnifique introduction à la métaphysique.

S. D.

Recension des revues

Angelicum.

Octobre-décembre 1935. — D. TRAPPI: *Ægidii Romani de doctrina modorum*, p. 449-501. — E. AXTERS: *Frère Jacobin d'Asti a-t-il été un faussaire?* p. 502-517. — H. WILMS: *Matthias Josephus Scheeben, theologus Coloniensis*, p. 518-530.

Antonianum.

Octobre 1935. — P. Novatus PICARD, O. F. M.: *De valore specierum intentionalium in cognitione sensibili iuxta principia P. Gabrielis Picard, S. J. (Continuatio et finis)*, p. 465-498. — P. Clément CHARTIER, O. F. M.: *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien (Continuatio et finis)*, p. 499-536.

Apollinaris.

Num. 2 1935. — ACTA APOSTOLICÆ SEDIS. — *Constitutio Apostolica de Pœnitentiaria Apostolica*, p. 181-193. — S. CONGR. CONSISTORIALIS: *Norme per l'amministrazione delle mense vescovili in Italia (D. G.)*, p. 193-202. — STUDIA. — CANESTRI A.: *De novissima Pœnitentiariæ Apostolicæ reformatione*, p. 203-223. — CIPROTTI P.: *De consummatione delictorum attento eorum elemento objectifo*, p. 224-248. — WASNER F.: *De consecratione, inthronizatione, coronatione S. Pontificis*, p. 249-281. — CONSULTATIONES. — CIPROTTI P.: *An superior seminarii jurisdictionem ordinariam habeat ad confessiones alumnorum audiendas*, p. 282-284. — CIPROTTI P.: *De voluntate contra matrimonii substantiam*, p. 284-287. — BERNARDINI C.: *De alterius appellationis instantia in causa nullitatis matrimonii fidelium ritus Orientalis*, p. 287-290. — BERNARDINI C.: *Quæstiones circa processum documentales*, p. 290-293. — OESTERLE G.: *Francisco Gillmann septuagenario*, p. 294-298.

Biblica.

Fascicule 4 1935. — T. AYUSO: *Texto cesariense o precesariense?* p. 369-415. — H. WIESMANN: *Ps. 34 (Vulg. 33)*, p. 416-421. — P. JOÛON: *Notes de lexicographie hébraïque (VII)*, p. 422-430. — G. E. CLOSEN: *Der "Dämon Sünde" (Gen., 4, 7)*, p. 431-442. — G. RICCIOTTI: *La voce יָגֵן e un passo di Flavio Giuseppe*, p. 443-445. — K. HABERSAAT: *Die Aufgaben und Arbeiten des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg*, p. 446-450. — F. DI CAPUA: *Una strana lezione da togliersi al Salterio Africano e a Vittore Vitense*, p. 451-452.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Juillet-août 1935. — S. CONGREGATIO CONCILII: *De catechetica institutione curanda*, p. 289-299. — S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS: *De facultate theologica pro Ord. Carmel. Discalceat.*, p. 300. — *Annotationes (Ph. Maroto)*, p. 301-306. — COMMENTARIUM CODICIS: *De Postulatu. Can. 540 (A. Larraona)*, p. 307-312. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 313-320. — STUDIA CANONICA: *De potestate Superiorum in Religionibus (A. Blat)*, p. 321-353.

Septembre-octobre 1935. — ACTA PII XI: *Const. Apost. de Congregatione Eremitarum Camaldulensium*, p. 365-367. — S. CONGREGATIO DE RELIGIOSIS: *Approbatio Constitutionum Monialium Carmelitarum*, p. 368. — S. PÆNITENTIARIA APOSTOLICA: *Visitatio Ssmi. Sacramenti in S. Sepulchro indulgentiis ditatur*, p. 369. — *De conditionibus ad indulgentiam Portiunculæ in ecclesia Asisiensi*, p. 370. — ANNOTATIONES (Ph. Maroto), p. 371-376. — COMMENTARIUM CODICIS: *De Postulatu. Can. 541* (A. Larraona), p. 377-381. — CONSULTATIONES (G. M. de Antonana), p. 382-387. — STUDIA CANONICA: *De ingressu in Religionem, iure naturali, invalido* (A. Peinador), p. 388-395.

Divus Thomas (Plaisance).

Septembre-décembre 1935. — Eug. SCHILTZ: *Le problème théologique du Corps du Christ dans la mort* (suite et fin), p. 481-501. — P. GLORIEUX: *Aux origines du Quodlibet*, p. 502-522. — M. FATTA: *Elementarismo e fisica contemporanea* (Continua), p. 523-536. — A. ROSSI, C. M.: *Il X Congresso nazionale di filosofia*, p. 537-563. — A. ROSSI, C. M.: *La "Gnoseologia di San Tommaso d'Aquino" secondo il prof. Zamboni*, p. 564-573.

Etudes Franciscaines.

Juillet-août 1935. — P. AOYS: *De la potence au palais de l'empereur: Marchand ambulant et Missionnaire*, p. 485-400. — P. JEAN DE COGNIN: *Le Père Chérubin de Maurienne* (suite), p. 401-417. — P. FIDÈLE: *La Doctrine ascétique de François d'Osuna*, p. 418-452. — P.-M. PORROT: *La nécessité de l'acte de foi pour la justification* (fin), p. 453-471. — P. DIEUDONNÉ DE THULIN: *La campagne négrière du "Pompée"*, p. 472-499.

Gregorianum.

Fascicule III 1935. — F. PELSTER: *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag*, p. 325-348. — J. SALAVERRI: *El origen de la revelación y los garantes de su conservación en la Iglesia segun Eusebio de Cesarea*, p. 349-373. — P. SIWEK: *La Religion sans dogmes dans la philosophie Spinoziste*, p. 374-401. — "The Newman-Perrone Paper on Development", p. 402-447. — I. FILOGRASSI: *De processione Spiritus Sancti secundum operationem voluntatis in Encyclica Leonis XIII "Divinum illud Munus"*, p. 448-451. — S. TROMP: *Χριστέμποροι καὶ Χριστοκάπηλοι*, p. 452-455. — H. LENNERZ: *Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Theologie*, p. 456-459.

Jus Pontificium.

Fascicule III 1935. — RES QUOTIDIANÆ. — *Defectus Codicis i. c. in designandis normis pro querela nullitatis*. Disseruit A. Crnica (p. 145). — HISTORIA. — *De synodo diœcesana. Notæ historico-iuridicæ*. Diss. A. Villien (p. 156). — DOCTRINA. — *De interpretatione authentica Codicis i. c. per Pont. Commissionem*. Diss. A. Brems (p. 161). — *De cautionibus matrimonialibus*. Diss. G. Oesterle (p. 191). — *In præcedentem dissertationem animadversiones*. Diss. A. Toso (p. 196). — *De acephalis in iure canonico*. Diss. C. Piontek (p. 202). — PRAXIS. — *Ex actis Curie Romanæ: S. C. pro Ecclesia orientali* (p. 209); *S. C. de Sacramentis* (p. 217); *S. C. Concilii* (p. 220); *S. Pœnitentiaria Ap.* (p. 232).

New Scholasticism (The).

Octobre 1935. — F. M. HENQUINET: *Vingt-deux Questions inédites d'Albert le Grand dans un Manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin*, p. 283-328. — Francis A. WALSH: *Philosophy: Is It Deflated?* p. 329-337.

Nouvelle Revue Théologique.

Septembre-octobre 1935. — G. SALET, S. J.: *Le Christ, notre vie*, p. 785-809. — W. DEROUAUX, S. J.: *Littérature chrétienne antique et papyrologie*, p. 810-843. — Fr. PAPILLON, S. J.: *Dans le remous gidien*. I. H. de Montherlant, p. 844-862. — *Actes du Saint-Siège*, p. 863-867.

Novembre 1935. — S. E. Mgr HINSLEY, archevêque de Westminster: *Abyssinie*, p. 897-919. — J. BONSIRVEN, S. J.: *La théologie des épîtres johanniques*, p. 920-944. — Fr. PAPILLON, S. J.: *Dans le remous gidien*. II. André Maurois, p. 945-962. — Ch. MARTIN, S. J.: *Le sixième congrès international de l'histoire des religions*, p. 963-967. — E. DRUWÉ, S. J.: *Les journées d'études mariales de Tongerlo (26-28 août) et de Paray-le-Monial (4 et 5 septembre)*, p. 968-970. — A. BERNIER, S. J.: *Pour la musique sacrée*, p. 971-975. — *Actes du Saint-Siège*, p. 976-978.

Recherches de Science Religieuse.

Octobre 1935. — Joseph de FINANCE: *La ΣΟΦΙΑ chez saint Paul*, p. 385-417. — Léopold MALEVEZ: *L'Eglise dans le Christ. Etude de Théologie historique et théorique (suite et fin)*, p. 418-440. — Hubert du MANOIR: *L'Argumentation patristique dans la Controverse nestorienne*, p. 441-461. — Jean CALÈS: *Les Psaumes au Règne de Jahvé*, p. 462-489. — Adhémar d'ALÈS: **ΕΑΝ ΓΝΩΣΘΗ ΠΛΕΟΝ ΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ, ΕΦΘΑΡΤΑΙ**, p. 489-492. — Gaëtan de RAUCOURT: *Les Ouvriers de la onzième Heure*, p. 492-495. — Adhémar d'ALÈS: *Symbola (Terullien, "Adv. Valentinianos", 12)*, p. 496.

Revue Apologétique.

Septembre 1935. — C. MARTINEAU: *L'obligation morale peut-elle exister sans la connaissance de Dieu? (III)*, p. 257-276. — J. VERQUERRE: *Comment présenter les doctrines religieuses à nos contemporains*, p. 277-285. — H. MORICE: *L'idée de Dieu et la science expérimentale*, p. 286-311. — J. VINCENT: *Le prêtre dans la fiction littéraire. Encore Jocelyn*, p. 312-329. — Dom GÉRARD: *La crise religieuse en Norvège*, p. 330-339.

Octobre 1935. — A. RICHARD: *Ce que nous voulons*, p. 385-400. — C. MARTINEAU: *L'obligation morale peut-elle exister sans la connaissance de Dieu? IV. Le point de vue subjectif (fin)*, p. 401-425. — A. DE LAPPARENT: *Moïse et les géologues modernes*, p. 426-434. — M.-M. GORCE: *Echec au Transformisme*, p. 435-438. — P. DUDON: *Bilan d'une politique scolaire, 1901-1935*, p. 439-455. — E. DUMOUTET: *Le nouveau Kulturkampf*, p. 456-462.

Revue Biblique.

Octobre 1935. — P. van IMSCHOOT: *L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, p. 481-501. — A. ROBERT: *Les attaches littéraires bibliques de Proverbes, I-IX (fin)*, p. 502-525. — R. P. M.-L. DUMESTE: *Le Prophète Isaïe, le sang, la foi, le génie*, p. 526-547. — M. RICHARD: *Les homélies d'Astérius sur les Psaumes IV-VII*, p. 548-558. — R. P. F.-M. ABEL: *La Syrie et la Palestine au temps de Pto-*

lémée Ier Soter, p. 559-581. — P. BENOÎT : *Un curieux ruminant biblique. Le daman*, p. 581-582. — R. P. L.-H. VINCENT : *A travers les fouilles palestiniennes. II. Jéricho et sa chronologie*, p. 583-605.

Revue de Philosophie.

Juillet-août 1935. — E. GILSON : *Vade-mecum du débutant réaliste*, p. 289-301. — R. GROSCHÉ : *La notion d'analogie et le problème théologique d'aujourd'hui*, p. 302-312. — G. DESGRIPPES : *Exégèses pascaliennes: Le Pari*, p. 313-332. — F. SOIGNON : *La Société est-elle un être réel?* p. 333-346. — B. ROMEYER : " *Philosophie de l'Esprit*", p. 347-357. — M. DE CORTE : *La Philosophie de M. Decoster*, p. 358-367.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Août 1935. — R. G. RENARD : *Position du Droit Canonique*, p. 397-406. — L. G. DES LAURIERS : *L'activité de jugement en Mathématiques*, p. 407-433. — Th. PHILIPPE : *L'Intelligence, mystère de lumière*, p. 434-461. — M.-D. CHENU : *Horace chez les théologiens*, p. 462-465. — Th. DEMAN : *Bulletin de Philosophie. IV. Morale*, p. 466-484. — A. G. BARROIS, E. B. ALLO : *Bulletin de Science des Religions. I. Religions Sémitiques. II. Indo-Européens et Extrême-Orient*, p. 485-538. — A. J. ROBILLARD : *Bulletin d'Histoire des Institutions Ecclésiastiques*, p. 539-550. — R. VIELLIARD : *Bulletin d'Archéologie Chrétienne*, p. 551-566.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Août 1935. — R. JOLIVET : *Les sources de l'idéalisme (III)*, p. 285-308. — N. BALTHASAR : *Médiation en acte de la pensée (II)*, p. 309-323. — G. DE MONTPELLIER : *A propos de l'objet de la psychologie expérimentale*, p. 324-328. — L. NOËL : *Bulletin d'épistémologie*, p. 329-343. — A. PELZER : *Le nouveau catalogue des manuscrits de la ville de Bruges*, p. 344-351. — F. VAN STEENBERGHEN : *Monographies récentes sur les philosophes du moyen âge*, p. 352-381.

Revue Thomiste.

Novembre-décembre 1935. — Maurice BLONDEL : *Fidélité conservée par la croissance même de la tradition*, p. 611-628. — R. P. EUGÈNE, C. SS. R. : *Autour de saint Antonin. La conscience morale à cinq siècles de distance (suite et fin)*, p. 629-652. — R. P. Etienne HUGUENY, O. P. : *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*, p. 653-658. — R. P. Julien PEGHAIRE, C. S. Sp. : *L' "Intellectus principiorum", d'après les Commentaires sur les Sentences*, p. 659-666. — R. P. M.-H. LAURENT, O. P. : *Processus canonizationis sancti Thomæ, Fossæ-Novæ*, p. (455)-(470).

Vie Intellectuelle (La).

10 septembre 1935. — CHRISTIANUS : *La théologie de l'insurrection*, p. 386-388. — J. MALÈGUE : *Ce que le Christ ajoute à Dieu*, p. 389-412. — *Notes et Réflexions*, p. 413-424. — *A travers les Revues*, p. 425-428. — CIVIS : *Jeter le manche après la cognée*, p. 430-432. — L. DEVILLE : *La Corporation à la Semaine Sociale d'Angers*, p. 433-443. — *Documents*, p. 444-465. — H. GUITTON : *Notes et Réflexions*, p. 466-469. — *A travers les Revues*, p. 470. — J. DANZAS : *Un penseur russe: Vassili Rozanov*, p. 472-494. — *Documents*, p. 495-519. — E. KAMNITZER : *Hermann Bahr: un entretien imaginaire*, p. 521-535. — *Notes et Réflexions*, p. 536-558. — *A travers les Revues*, p. 559-560.

25 septembre 1935. — CHRISTIANUS: *Condition préalable*, p. 561-564. — J. MALÈGUE: *Ce que le Christ ajoute à Dieu (suite et fin)*, p. 565-579. — *Notes et Réflexions*, p. 580-629. — *Documents*, p. 630-646. — CIVIS: *Les vaines disputes*, p. 648-649. — G. VIANCE: *Fascisme et liberté*, p. 650-680. — *Notes et Réflexions*, p. 681-698. — A. GEORGE: *Sur l'humanisme et la science*, p. 700-701. — A. GEORGE: *Sur quelques aspects de la pensée mathématique*, p. 702-713. — *Documents*, p. 714-732.

10 octobre 1935. — CHRISTIANUS: *D'abord comprendre*, p. 6-8. — Cl. VIGNON: *Vie et activité du Protestantisme français*, p. 9-34. — *Notes et Réflexions*, p. 35-51. — *Documents*, p. 52-58. — CIVIS: *Difficulté d'être juste*, p. 60-62. — J. LACROIX: *Le Spirituel et l'Ordre politique*, p. 63-83. — *Notes et Réflexions*, p. 84-96. — *A travers les Revues*, p. 97-98. — P. CHAILLET, S. J.: *Engelbert Dolfuss*, p. 100-118. — *Notes et Réflexions*, p. 119-136. — DANIEL-ROPS: *La littérature soviétique*, p. 138-147. — F. FLORAND, O. P.: *Aloys Fornerod, musicien français*, p. 148-155. — *Notes et Réflexions*, p. 156-175. — *A travers les Revues*, p. 175-176.

25 octobre 1935. — CHRISTIANUS: *Pour qui travaillons-nous?* p. 178-180. — Paul CLAUDEL: *Les dix Commandements de Dieu*, p. 181-199. — *Notes et Réflexions*, p. 200-218. — *A travers les Revues*, p. 219-222. — CIVIS: *L'Autorité et les libertés*, p. 224-226. — E. PEZET: *Publicité, Presse et Vie moderne*, p. 227-248. — *Notes et Réflexions*, p. 249-258. — *Documents*, p. 259-264. — FRATER: *Esclavage*, p. 266-268. — P. CATRICE: *La politique orientale et africaine de l'Italie et le conflit italo-éthiopien*, p. 269-302. — *Bibliographie*, p. 303-308. — *Documents*, p. 309-314. — W. WEIDLÉ: *Dramatis Personæ*, p. 316-333. — *Notes et Réflexions*, p. 334-350. — *A travers les Revues*, p. 351-352.

10 novembre 1935. — CHRISTIANUS: *Pour ou contre le droit international*, p. 354-356. — M. DE GANDILLAC: *Leçon du Combisme*, p. 357-373. — *Notes et Réflexions*, p. 373-393. — *A travers les Revues*, p. 394-398. — CIVIS: *Défense de la civilisation*, p. 400-402. — E. PEZET: *Publicité, Presse et Vie moderne (suite)*, p. 403-427. — *Notes et Réflexions*, p. 428-455. — *Documents*, p. 456-462. — J.-T. DELOS: *Où en est la Philosophie du Droit?* p. 464-475. — *Notes et Réflexions*, p. 476-486. — J. MALÈGUE: *Exposition de peinture et peinture religieuse*, p. 488-499. — *Notes et Réflexions*, p. 500-526. — *A travers les Revues*, p. 527-528.

Vie Spirituelle (La).

Septembre 1935. — E. MASURE: *La perfection exigée par le Sacrifice de la Messe*, p. 113-124. — G. BRILLET: *La perfection exigée par le ministère des âmes*, p. 125-140. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Les communions sans action de grâces*, p. 141-149. — Cardinal PACELLI: *Saint Dominique*, p. 150-186. — S. CYPRIEN: *Le sacrement du calice du Seigneur*, p. 187-191. — APOSTOLUS: *La présence des absents*, p. 192-195. — * * * : *L'œuvre exégétique et historique du P. Lagrange*, p. 196-199. — H. LELONG: *Les leçons du Congrès Eucharistique de Strasbourg*, p. 200-206. — P. CATRICE: *Apostolat missionnaire*, p. 207-210. — M. FARGUES: *Formation religieuse des Petits: livres pour les enfants*, p. 211-222. — P. RÉGAMEY: *La "componction du cœur" (II)*, p. (65)-(84). — Fr. FLORAND: *La doctrine spirituelle de Chardon (II)*, p. (85)-(96). — H.-D. SIMONIN: *La signification spirituelle de Socrate*, p. (97)-(100). — L. BRÉGEON: *La réaction païenne*, p. (101)-(109). — G. BARDY: *Histoire de la spiritualité: Période patristique*, p. (110)-(127).

Octobre 1935. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Le premier regard de l'intelligence et la contemplation*, p. 5-28. — R. BERNARD: *Le Christ, lumière des âmes*, p. 29-44. — A. ANCEL: *Les degrés de la vie spirituelle d'après le Père Chevalier*, p. 45-64. — J. ANCELET-HUSTACHE: *L'héroïque charité des Dames du Calvaire*, p. 65-80. — H. BARBEAU: *Un jociste: Charles Bouchard*, p. 81-83. — S. CYPRIEN: *Le Calice du Sang du Seigneur*, p. 84-88. — APOSTOLUS: *Présence*, p. 89-92. — E. MOUREAU: *Les fondements spirituels du Jocisme*, p. 93-101. — A. GENEVOIS: *Les journées mariales de Paray-le-Monial*, p. 102-104. — H. MARÉCHAL: *Les prêtres communautaires à Montmartre*, p. 105-106. — J. DAGENS: "L'état et les grandeurs de Jésus": *M. Béralle*, p. (1)-(7). — P. RÉGAMEY: *La "componction du cœur"* (III), p. (8)-(21). — Fr. FLORAND: *La doctrine spirituelle de Chardon* (III), p. (22)-(35). — E. ASSEMAINE: *L'auteur de l'Imitation et la tradition manuscrite*, p. (36)-(49). — P. DE PUNIET: *Chronique de liturgie: Ancien rit romain*, p. (50)-(61). — G.-L. DANTINNE: "L'art de Prier" de Guillaume d'Auvergne, p. (62)-(64).

Novembre 1935. — M.-J. CONGAR: "Nunc et in hora mortis nostræ", p. 113-125. — A. LEMONNYER: *La messe des vivants*, p. 126-142. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La messe et la mort*, p. 143-151. — H. GHÉON: *Une épouse devant la mort: Mireille Dupouey*, p. 152-182. — Et. BORNE: *Mission de Léon Bloy*, p. 183-189. — S. ANSELME: *Exhortation à celui qui va mourir*, p. 190-192. — S. CYPRIEN: *Le Sacrement du Calice du Seigneur*, p. 193-196. — APOSTOLUS: *L'interruption*, p. 197-201. — H. DUCLOS: *Le médecin et le mourant*, p. 202-206. — M. DE FURSTENBERG: *L'intelligence de la prière liturgique*, p. 207-211. — *Un foyer féminin: la rue Dareau*, p. 212-214. — O. LEROY: *La splendeur corporelle des saints*, p. (65)-(85). — P. RÉGAMEY: *La "componction du cœur"* (IV), p. (86)-(99). — Fr. FLORAND: *La doctrine spirituelle de Chardon* (IV), p. (100)-(120). — H. DONDAINE: *A propos des missions et du salut des infidèles*, p. (121)-(126).

Zeitschrift für Ascese und Mystik.

3. Heft 1935. — M. FASSBENDER: *Altchristlich-aszetisches Lebensideal und neuzeitlichhygienische Lebensreform*, p. 165-189. — C. A. KNELLER: "Hilfe der Christen." *Die Muttergottes in der Weltgeschichte*, p. 190-201. — H. RAHNER: *Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta*, p. 202-220. — F. HIRSCHENAUER: *Grundlagen und Grundfragen des Pariser Mendikantenstreites*, p. 221-236.

4. Heft 1935. — Joh. Bapt. SCHUSTER: *Ist das Opfer Höchstes Kriterium für den Wert einer sittlichen Leistung?* p. 253-264. — Hugo RAHNER: *Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius*, p. 265-282. — Karl WILD: *Theresianische Mystik*, p. 283-296. — Ludger MEIER: *Die Rezensklöster im Franziskanerorden nach dem geltenden Recht*, p. 297-309. — Joseph MILLER: *Verzeichnungen im Geschichtsbild der Marianischen Kongregation*, p. 310-317.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Paternité de saint Joseph

Dans sa crainte filiale de laisser planer le moindre doute ou le plus léger nuage sur la virginité de la mère de Dieu, la piété chrétienne s'est ingéninée à multiplier les qualificatifs qui pouvaient enlever à la paternité de saint Joseph toute idée de coopération naturelle dans la génération du Verbe fait chair. De là les titres de « père putatif », « père légal », « père nourricier » et « père adoptif » donnés communément au saint patriarche, au cours des siècles.

D'autre part, nous voyons, dans l'Évangile, que saint Luc, confident de la Vierge Marie, quand il parle en son propre nom et comme historien inspiré, n'hésite pas à appeler Joseph « père »¹ de Jésus, sans ajouter aucune restriction. Bien plus, lorsqu'il associe le nom de notre saint à celui de sa très pure épouse, il va jusqu'à les appeler indistinctement les « parents » du Christ, *parentes ejus*.² Et notons que, dans le texte grec, le mot employé implique le sens de génération, comme le terme latin, du reste.

Ce qui est plus frappant encore, c'est que Marie elle-même, la Vierge toute prudente, la seule fois qu'elle parle de son très chaste époux, lui donne le nom de « père », tout simplement, en même temps qu'elle affirme son droit au titre de « mère » : s'adressant à Jésus au temple, elle lui dit : *Fili. . . ecce pater tuus et ego. . .*³

Il est tout naturel alors que nous trouvions, dans la tradition, des Pères et des théologiens nombreux qui réclament pour saint Joseph le droit au nom de « père de Jésus » au même titre qu'ils proclament, en faveur de Marie, le droit au nom de « mère de Jésus ». Contentons-nous des citations suivantes :

¹ *Luc.*, 2, 33.

² *Luc.*, 2, 41.

³ *Luc.*, 2, 48.

Saint Jérôme: « Tu nies, toi, dit-il à Helvidius, que Marie soit restée vierge; moi, non seulement je l'affirme, mais je vais encore plus loin: Joseph lui aussi a été vierge par Marie, *afin que d'un mariage virginal naquît un fils vierge.* » ⁴

Saint Augustin: « Le Saint-Esprit se reposant sur la justice de Marie et de Joseph, tout spécialement sur leur commune virginité, *donna un Fils commun à tous les deux. Spiritus Sanctus in amborum justitia requiescens ambobus Filium dedit; sed in eo sexu quem parere decebat, hoc operatus est quod etiam marito nasceretur.* » ⁵

Cajetan (il commente ainsi les mots: *ecce pater tuus et ego*): « Père, non par génération charnelle, mais à un titre très légitime, car il était l'époux de la Bse Vierge et, par suite, il était à bon droit appelé le père légitime de Jésus. » ⁶

Le cardinal Gotti: « Joseph avait plein droit sur le corps de son épouse, et pour cela on peut dire que Jésus est né de Marie et de Joseph, et l'Écriture peut les appeler tous les deux parents, c'est-à-dire Marie, mère, et Joseph, père du Christ. » ⁷

Cornelius a Lapide: « Le Christ est le fruit du mariage de Joseph et de Marie. Né dans l'union conjugale de l'un et de l'autre, il appartient de droit à tous les deux, comme au père et à la mère. » ⁸

À mesure que se développe le culte de Joseph dans l'Église et que se précise la théologie à son sujet, les théologiens modernes affirment de plus en plus unanimement le caractère tout spécial de la paternité qui lui convient. Quand ils traitent officiellement de cette paternité, ils reconnaissent tous, avec le cardinal Lépicier, ⁹ que le plein concept de cette dignité dépasse de beaucoup tout ce que peuvent suggérer de plus glorieux les titres de père putatif, père légal, père nourricier et père adoptif. Mais ils ne vont pas plus loin. . . Serait-ce une sainte frayeur qui les empêche de pénétrer davantage dans l'étude d'un mystère dont les

⁴ S. Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ adversus Helvidium*, n. 19. Cf. ML, t. 23, col. 213 B.

⁵ S. Augustin, *Sermo LI: De concordia Evangelistarum Matthæi et Lucæ in generationibus Domini*, c. XX. Cf. ML, t. 38, col. 351.

⁶ Cajetan, *Commentaria in Lucam*, IV, 30.

⁷ Gotti, *De Ver. Rel.*, t. 4, p. I, c. 4.

⁸ S. a Lapide, *Commentariū in Sacram Scripturam, In Matt.*, 1, 16.

⁹ Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph*, p. 117, ed. 1908.

conclusions, qu'ils entrevoient, semblent devoir dépasser toutes les ambitions que pourrait concevoir la piété la plus enthousiaste envers celui que l'Évangile appelle couramment « époux de Marie » et « père de Jésus » ?

Cependant, Dom Maréchaux se pose la question de savoir si le titre de « père de Jésus » ne revient pas à saint Joseph *par une communication spéciale de Dieu*.¹⁰ Mariani, alors secrétaire de la Congrégation des Rites, avait déjà affirmé et précisé, dans son beau livre sur *la Paternité de saint Joseph*, cette communication divine: « Dieu le Père communique à Joseph sa paternité, comme il la communique à Marie; le Fils veut communiquer son respect et son amour filial à Joseph, comme il les prodigue à Marie; le Saint-Esprit, qui est Époux de Marie, en tant que Marie est mère de Dieu, communique à Joseph ce même titre et ces droits, il lui confie le Verbe incarné et sa mère, pour qu'il soit *en tout et partout époux et père*. »¹¹

Ne serions-nous pas là sur la voie qui doit nous conduire à la solution du mystère et permettre d'en découvrir le sens caché dans la mesure où nous pouvons espérer le pénétrer ici-bas? . . . Nous ne risquons pas de faire fausse route du moment que nous restons dans le rayonnement unique de cette lumière divine qu'est le saint Évangile. Pourquoi ne pas essayer?

Reprenons auparavant les titres communément donnés à la paternité de saint Joseph. Mais nous devons noter, tout d'abord, que les saintes Écritures, elles-mêmes, n'en donnent aucun au saint patriarche.

Pas même celui de *père putatif*! . . . — Ce titre, en effet, emprunté à saint Luc, n'est pas autre chose que l'écho de l'opinion erronée des Juifs qui croyaient communément que Joseph était père de Jésus par génération naturelle. « Il est évident, dit saint Augustin, que cette parole de l'évangéliste: *Jésus passait pour le fils de Joseph*, a été dite en vue de ceux qui croyaient Jésus né de Joseph, comme les autres fils, de

¹⁰ Dom Maréchaux, *Elévations sur saint Joseph*, p. 51.

¹¹ Mariani, *Primauté de saint Joseph d'après l'Épiscopat catholique et la Théologie*, p. 236.

leurs pères. »¹² Notant que le nom de père a été donné par saint Luc et la Sainte Vierge, lesquels savaient très bien que Joseph n'était pas père par génération charnelle, Suarez ajoute: « Par là on peut comprendre que ce n'est pas sans intention spéciale de Dieu que ce nom de père a été donné à Joseph, car ni la très Sainte Vierge ni saint Luc n'ont parlé sans une assistance particulière du Saint-Esprit. »¹³

Père légal. — Ce nom ne peut s'appliquer à Joseph que dans la mesure reconnue communément par la loi à tous les pères à la naissance d'un fils. Il ne saurait lui être attribué dans le sens spécial prévu par la loi mosaïque. Ce serait un blasphème.

Père nourricier. — Joseph l'a été comme tous les pères le sont naturellement, par rapport à leurs fils: mais il n'est pas père uniquement parce qu'il a nourri Jésus: au contraire, il n'a nourri Jésus que parce qu'il était vraiment père.

Père adoptif. — Ce titre, appliqué à la paternité de Joseph, ne semble-t-il pas entraîner avec lui une conception plus ou moins nestorienne de l'incarnation du Verbe? . . . Toute paternité se termine à la personne engendrée. Or, ici, nous nous trouvons en face d'une personne divine, celle même du Verbe, qui a daigné revêtir notre nature humaine dans le sein virginal de Marie. Dans les rapports qui doivent exister, par la volonté même de Dieu, entre Joseph et Jésus, ne sommes-nous pas portés à trop concentrer notre pensée sur la nature humaine de ce divin Enfant, aux traits si ravissants d'amabilité, qui vient de naître dans l'étable de Bethléem? . . . Est-il bien suivant les données de la théologie de dire que, sous les apparences de ce nouveau-né, Joseph adopte ici, comme son propre fils, le fils même du Père éternel? . . . N'est-ce pas renverser les rôles? . . . Comment concevoir qu'une simple créature puisse adopter son Créateur avec la pensée d'exercer sur lui aucun droit de protection ou autre?

Non! Le titre de père adoptif ne peut convenir à Joseph que dans le sens où il convient à tout père, adoptant comme sien l'enfant que lui

¹² S. Augustin, *De Consensu Evangelistarum*, l. II, c. 1. Cf. ML, t. 34, col. 1072.

¹³ Suarez, *Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomæ*, q. 29, disp. 8, sectio 1. n. 3. Cf. Suarez, *Opera omnia*, vol. 19, p. 122, ed. Vivès.

donne son épouse. Mais là n'est point le fondement de ses droits ni de ses devoirs envers Jésus qu'il appellera désormais son fils.

Pour pénétrer le mystère de la paternité du saint patriarche, il nous faut donc chercher ailleurs.

Puisque, sous l'inspiration du Saint-Esprit, la Sainte Vierge et saint Luc lui donne le titre de père, personne ne peut nier que, de toute éternité, Joseph a été prédestiné à être le père de Jésus, Verbe incarné, en même temps qu'à être l'époux de la mère de Dieu. Il s'agit donc ici d'une grâce insigne, grâce d'adoption qui vient de Dieu, et dont Joseph est l'objet dans le but de le constituer père du Sauveur. . . Dans quel sens et dans quelle mesure le saint patriarche est-il ainsi constitué? . . . Puisqu'il s'agit d'une grâce, et d'une grâce remarquable, ne serait-il pas logique, pour trouver la lumière que nous cherchons, de recourir à l'enseignement de l'Eglise sur la grâce?

Mais avant d'aller plus loin, notons ce que la foi nous enseigne: dans la génération du Verbe incarné, Marie a été appelée à participer, elle a réellement participé, par une communication directe, à la fécondité divine du Saint-Esprit, qui l'a proclamée son épouse très chaste. *Spiritus sanctus superveniet in te.*¹⁴ *Veni. . . sponsa mea.*¹⁵

La foi dit encore que nous avons été nous-mêmes appelés à participer et que, de fait, nous participons réellement dans le baptême, par une communication ineffable, à la filiation divine de Jésus dont nous devenons les frères et les cohéritiers. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.*¹⁶

Qui oserait refuser à Dieu le Père le pouvoir et le droit de se communiquer lui aussi, et d'appeler une créature — saint Joseph en l'occurrence — à participer, par une communication gratuite et aussi ineffable que notre communication à la filiation divine du Verbe, à sa propre et divine paternité? *Omnia enim possible apud Deum.*¹⁷

La doctrine de notre filiation divine, par la grâce, si clairement exposée dans saint Paul, devrait donc nous fournir quelque lumière et nous

¹⁴ *Luc.*, 1. 35.

¹⁵ *Cant. cant.*, 4, 8.

¹⁶ *I Joan.*, 3, 1.

¹⁷ *Matt.*, 10, 27.

ouvrir quelque horizon sur le mystère qui nous occupe. N'y aurait-il pas parité d'action divine?

C'est par la grâce sanctifiante du baptême que, purifiés de la tache originelle, nous devenons, par une sorte de création nouvelle, enfants de Dieu et que, dès lors, nous participons à sa vie divine. La comparaison, souvent employée, du fer et du feu aide à comprendre cette transformation qui s'opère en nous par la grâce. De même que l'incandescence du feu devient celle du fer, la vie divine devient notre vie au point que nous pouvons justement dire, avec saint Paul: *Vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus.*¹⁸

Sans altérer l'âme dans sa substance, « la grâce la transforme et la transfigure; elle pénètre ses puissances et en fait surgir des aptitudes, des énergies hors de proportion avec sa nature. Elle la dote d'un sens nouveau; c'est une création d'où résulte un être nouveau, *nova creatura*, l'être surnaturel. »¹⁹ En toute vérité, cette créature nouvelle peut dire, avec Jésus, à son Père éternel: *Abba, Pater.*²⁰

Pourquoi ne pas appliquer cette doctrine à la paternité de saint Joseph? . . . Cette grâce de la paternité divine, grâce sanctifiante au plus haut degré puisqu'elle doit préparer le saint patriarche à remplir dignement les plus hautes fonctions auprès du fils de Dieu même, par un privilège insigne exclusivement communiqué à notre saint, parmi toutes les créatures, a dû se déverser avec toute sa fécondité surnaturelle dans son cœur, le compénétrer jusqu'au plus intime de ses fibres, en faire surgir des aptitudes nouvelles, des énergies toutes divines, divinement paternelles, en vue de l'Incarnation. Et, de même que, par la grâce de la filiation qui nous est communiquée par Jésus, Verbe incarné, nous partageons avec lui le droit et le devoir d'appeler Dieu « notre Père », par cette grâce de la paternité, Joseph, seul, avec Marie, de toutes les créatures, partage avec Dieu le Père le droit et le devoir d'appeler Jésus son fils et de dire avec lui: *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui.*²¹

D'après saint Jean Chrysostome, doit être accordé « au Bx Joseph tout ce qui peut être accordé au père, sans blesser la virginité de la

¹⁸ *Gal.*, 2, 20.

¹⁹ Mgr Landrieux, *Le divin Méconnu*, p. 50.

²⁰ *Marc.*, 14, 36.

²¹ *Matt.*, 17, 5.

Mère ». ²² De son côté, Suarez dit que « le Bx Joseph est père, non seulement de nom, mais en toute réalité, possédant du père tout ce qu'un homme peut en avoir, sans blesser la virginité ». ²³

L'exposé ci-dessus, dans les précisions qu'il nous donne sur la paternité de notre saint à l'égard de Jésus, contient-il rien qui puisse blesser le moins du monde la virginité de Marie? rien qui puisse laisser planer le plus léger nuage sur cette incomparable virginité?

Ne jette-t-il pas plutôt quelque lumière sur la parole de Léon XIII affirmant, dans son encyclique sur le patronage de saint Joseph: « Si Dieu a uni Joseph à Marie, comme époux, assurément il lui a donné aussi non seulement d'être le compagnon de sa vie, le témoin de sa virginité, le gardien de son honneur, mais encore, en vertu même de l'union conjugale, *de partager son incomparable dignité.* » ²⁴ Notons que, précisant le but doctrinal de cette encyclique, le grand pape avait dit précédemment: « Il est d'une si haute importance que la vénération envers saint Joseph s'enracine profondément dans les mœurs et les institutions catholiques, que Nous voulons que le peuple chrétien y soit surtout incité *par notre parole et notre autorité.* » Et c'est après avoir affirmé solennellement qu'« il n'est pas douteux que Joseph n'ait approché *plus que personne* de cette suréminente dignité, par laquelle la mère de Dieu surpasse de si haut toutes les autres créatures », que le souverain pontife reconnaît au saint patriarche, de par un *don de Dieu*, le droit de partager l'« incomparable dignité » de Marie.

La vénération envers saint Joseph, que Léon XIII désire voir *s'enraciner profondément* dans les mœurs catholiques, ne poussera jamais des racines profondes que dans la mesure où elle germera et grandira dans le rayonnement chaud et fécond de la vérité.

Or, la vérité n'est-elle pas que cette « suréminente », « *incomparable* » dignité de Marie consiste dans sa maternité divine? . . . Et peut-on concevoir d'autre manière plus logique et plus naturelle pour Joseph de *partager* cette dignité de son épouse, sa maternité divine, qu'en leur don-

²² S. Jean Chrysostome, *Hom. IV in Matth.*, n. 6. Cf. MG, t. 57, col. 47.

²³ Suarez, *loc. cit.*, n. 4.

²⁴ Léon XIII, Encyclique *Quanquam pluries*.

nant à tous les deux le titre de « parents de Jésus », comme le fait le saint Evangile, qu'en attribuant à Marie le nom de « mère », et à Joseph celui de « père » du Sauveur, comme le fait encore le livre saint?

Concluons donc avec le cardinal Gotti: « Le Christ peut être appelé et est *en un sens vrai et théologique* fils de Joseph. »²⁵ Et récitons avec confiance la prière suivante, approuvée et enrichie d'indulgences par Pie X: « O Joseph, père vierge de Jésus, époux très pur de la Vierge Marie, priez tous les jours pour nous ce même Jésus, fils de Dieu, afin que, munis des armes de sa grâce, après avoir combattu les bons combats pendant notre vie, nous méritions d'être couronnés par lui dans le ciel. »²⁶

✠ Gabriel BREYNAT, O. M. I.,
évêque titulaire d'Adramyte,
vicaire apostolique du Mackenzie.

²⁵ Gotti, *De Vera Religione*, t. 4, p. 1, c. 4.

²⁶ Pie X, le 11 octobre 1906, 100 jours d'indulgences, deux fois par jour.

De patrimonio parœciali

CAPUT II

DE PATRIMONII PARœCIALIS CONSTITUTIONE. *

FONTES. — C. I. C., Can. 1522, n. 3; 1182-1184; 1185-1186; 1500-1501; 1426-1427; etc.

Conc. Trid., sess. XXIV, de ref., cap. 13; sess. XXII, de ref., cap. 9.

SCRIPTORES.—COULY, Auguste, *Les fabriques avant la Révolution française*, P. I, Ch. I, Section II. *Formation et consistance du patrimoine paroissial*; et *passim*.

VROMANT, G., *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, 2 ed., n. 63.

BARTLETT, Chester Joseph, *The tenure of parochial property in the United States*, *passim*.

SUMMARIUM.—1. Patrimonium in iure romano. — 2. Patrimonium in iure canonico. — 3. Patrimonium parœciale. quid intelligatur? — 4. I. Bona ecclesiæ parœcialis. — 5. II. Bona parœciæ. — 6. Bona non stricte parœcialia. — 7. I. Bona beneficalia. — 8. II. Bona ecclesiæ non exclusive parœcialis. — 9. III. Bona ecclesiarum subsidiarum. — 10. IV. Bona fidelium associationum. — 11. V. Bona in commodum parœcianorum accepta aut collecta.

1. *Patrimonium in iure romano*. — Patrimonium, quasi acceptum a *patre munus*, Romani vocabant cumulum bonorum iuridice competentium alicui personæ seu subiecto¹: patrimonium igitur et bona unum

* Les pages qui vont suivre font partie d'un ouvrage de droit paroissial canadien à paraître en juin prochain, sous le titre: DE PATRIMONIO PARœCIALI. En voici le sommaire:

Caput I. *De parœcia*.

Caput II. *De patrimonii parœcialis constitutione*.

Caput III. *De patrimonii parœcialis acquisitione*.

Caput IV. *De patrimonii parœcialis proprietate, et De fabrica ecclesiæ parœcialis*.

Caput V. *De patrimonii parœcialis administratione*.

(N. D. L. R.)

¹ Ita cl. BONFANTE, Pietro, *Istituzioni di Diritto Romano*, 9 ed., § 9, p. 31, patrimonium describit: « Il complesso dei mezzi di sussistenza e di benessere garantiti giuridicamente a un dato subbietto costituisce i suoi beni, il suo *patrimonio*. »

et idem plerumque sonant. — Ast, pro suo iuris acumine, cl. D'Angelo² concinne advertit:

« *Patrimonium* . . . sumitur in sensu œconomico-iuridico tantum; non item *bona*. Est ergo patrimonium complexus bonorum quæ ad aliquam determinatam personam pertinent; aliis verbis est summa omnium nexuum iuridicorum natura œconomica ad aliquem pertinentium. — Vox *bona* sumitur pluribus sensibus. . . ; attamen 1) notio œconomica latius patet, cum omnis fruitio rei possit dici bonum (ex bonis); 2) notio *iuridica* strictius, cum bona civiliter sint omnia (in bonis habere vel esse) quæ consistunt in patrimonio. »

2. *Patrimonium in iure canonico*. — De patrimonio clericali ceu titulo ordinationis canonico, sicut olim Decretales (C. 23, X, *de præbendis et dignitatibus*, III, 5), ita et nunc Codicis canon 979, § 1 ex professo agit. Hoc siquidem sensu, patrimonium clericale, seu, uti aiunt, sacrum patrimonium « obtinet, cum ordinandus talibus bonis certis, stabilibus ac frugiferis, aliunde quam ab Ecclesia provenientius, est instructus, quæ ad congruam eius sustentationem sufficere episcopi iudicio censeantur ». ³ — Titulus autem huiusmodi titulo ecclesiastico contraponitur: haud secus ac bonis ecclesiasticis seu beneficialibus contradistingui solent bona clerici patrimonialia, illa scilicet quæ ei obveniunt titulo laicali. ⁴

Sed alio prorsus sensu patrimonium in Codice iuris canonici etiam accipitur, nempe de cumulo bonorum vere ecclesiasticorum, quippe quæ « vel ad Ecclesiam universam et ad Apostolicam Sedem vel ad aliam in Ecclesia personam moralem pertineant » (Can. 1497, § 1).

Re quidem vera, de his bonis cum agit Codex, plerumque vocat « bona Ecclesiæ temporalia » (Lib. III, Pars VI), aut « bona ecclesiastica » (Lib. III, Tituli XXVII et XXVIII), aut « bona temporalia » (Lib. II, Tit. X, cap. III), aut etiam, ad imitationem plurium Titulo-

² D'ANGELO, Sosius. *Ius Digestorum*, tomus I, *Pars generalis*, n. 315.

³ S. C. P. F., instr. 27 apr. 1871, n. 1. — Cf. *Collectanea S. C. P. F.*, Romæ, 1893, n. 1179, p. 400.

⁴ VERMEERSCH, *Theolog. Moral.*, 1928, t. II, n. 379.

rum veteris Corporis Iuris Canonici, « res ecclesiasticas » (Lib. V, Tit. XIII, et Can. 1927, § 2).⁵

Vocem tamen remque patrimonii ecclesiastici minime ignorat Codex, qui in duobus locis de eo sic aperte cavet, videlicet:

a) « *Patrimonium* confraternitatis et piæ unionis, quæ erecta sit in ecclesia non sua, aut cuius ecclesia sit simul ecclesia parœcialis, debet esse separatum a bonis fabricæ vel communitatis » (Can. 717, § 2).

b) « Antequam administratores bonorum ecclesiasticorum. . . suum munus ineant. . . 2° Fiat accuratum ac distinctum inventarium, ab omnibus subscribendum, rerum immobilium, rerum mobilium pretiosarum aliarumve cum descriptione atque æstimatione earundem; vel factum antea inventarium acceptetur, adnotatis rebus quæ interim amissæ vel acquisitæ fuerint; 3° Huius inventarii alterum exemplar conservetur in tabulario administrationis, alterum in archivo Curix; et in utroque quælibet immutatio adnotetur quam *patrimonium* subire contingat » (Can. 1522).

3. *Patrimonium parœciale, quid intelligatur?* — Quibus præmissis, iam liquet *patrimonii parœcialis* nomine intelligi: complexum bonorum temporalium, sive corporalium, tum immobilium tum mobilium, sive incorporalium, quæ ad parœciam qua personam moralem pertinent.

Sane, de ecclesia parœciali hæc statuerat, inter alia, Tridentinum (sess. XXIV, de ref., cap. 13): « In parochialibus etiam ecclesiis quarum fructus adeo exigui sunt ut debitis nequeant oneribus satisfacere, curabit Episcopus, si per beneficiorum unionem, non tamen regularium, id fieri non possit, ut primitiarum vel decimarum assignatione, aut per parochianorum symbola ad collectas, aut qua commodiori ei videbitur ratione, tantum redigatur quod pro rectoris ac *parochiæ* necessitate decenter sufficiat. . . Ad hæc in posterum, omnes hæc cathedrales Ecclesiæ, quarum redditus summam ducatorum mille, et parochiales, quæ summam ducatorum centum, secundum verum annum valorem, non excedunt, nullis pensionibus aut reservationibus fructuum graventur. » —

⁵ « De rebus ecclesiasticis alienandis vel non », inscribatur Tit. 13 Lib. III Decretalium; et « De rebus ecclesiæ non alienandis », III, 9 in VI°; III, 4 in Clem.; III, 4 in Extravag. com.

Sed bona de quibus in hoc decreto sunt potius bona beneficii parœcialis, quam bona parœciæ. In aliis autem capitibus agit Sacrosanctum Concilium de bonis ad ipsam ecclesiam parochialem pertinentibus (sess. XXI, de ref., cap. 7), et de bonis ecclesiasticis ad fabricam ecclesiæ spectantibus (sess. XXII, de ref., cap. 9).

Iamvero a stricto conceptu patrimonii parœcialis excludenda sunt non solum bona piarum associationum piorumve locorum existentium in parœcia et cum ea utcumque coniunctorum, verum etiam bona beneficii parœcialis, imo et bona ecclesiæ in qua parœcia erecta inveniatur, sed quæ non sit parœciæ exclusive propria (v. c. ecclesiæ cathedralis, ecclesiæ collegialis, ecclesiæ religiosorum).

Bona igitur quæ patrimonium parœciale ita intellectum constituere dicenda sunt, duplicis speciei existunt, videlicet: 1° bona *ecclesiæ parœcialis*, 2° bona *parœciæ*. Hæc distinctio sæpissime reedit in Codice, ut mox videbimus ex canonibus allegandis, et magni momenti dignoscitur ad germanam patrimonii parœcialis notionem evolvendam. — Nunc singillatim de utraque bonorum specie, quæ patrimonium parœciale efformant.

4. I. *Bona ecclesiæ parœcialis*. — N. B.—*Bona ecclesiæ parœcialis* dicimus, et quidem, ut supra innuimus, ecclesiæ quæ sit parœciæ exclusive propria, non vero ecclesiæ cui parœcia unita sit vel in qua parœcia incidenter erecta sit, ad normam canonum 1423, § 2, 415, § 1 et 609, § 1.⁶

Bona ecclesiæ parœcialis ea dicuntur quæ parœciæ tanquam personæ morali legitime acquiruntur, sed, sive ex natura sua, sive ex legis dispositione, sive demum ex offerentium voluntate, expresse destinantur ad ecclesiam parœciale ædificandam, conservandam, instaurandam, decorandam, exornandam aut reficiendam, divinumque cultum in eadem decenter exercendum.

De hac ipsa bonorum parœcialium specie apertissime agunt canones 1182, § 1, 1184, 1186, 415, § 3, n. 3, 630, § 4, et 1297.⁷

⁶ De his bonis quæ, de iure, non sunt bona parœcialia, verbum faciemus infra, sub § 8.

⁷ Vide etiam canones 1412, n. 5; 1469, § 1, n. 3; 1506.

Canon 1182, § 1.—. . . Administratio bonorum quæ destinata sunt reparandæ decorandæque ecclesiæ divinoque in eadem cultui exercendo. . .

Canon 1184.—Consilium fabricæ curare debet rectam bonorum ecclesiæ administrationem.

Canon 415, § 3, n. 3.—Ecclesiæ curam habere eiusque bona administrare cum piis legatis.

Canon 630, § 4.—. . . Eleemosynas pro ecclesia parœciali ædificanda, conservanda, instauranda, exornanda. . .

Ad hanc præsertim reducenda sunt :

a) *ex natura sua* — ipsa ecclesia seu ædes sacra cum sacrario, cappellis et oratoriis, dos ecclesiæ, sacræ reliquiæ, imagines, sacra supellex, campanæ, organa, libri, documenta, etc.

b) *ex legis dispositione* — quæcumque ecclesiæ (eiusve fabricæ) et sacrario cedunt, sive emolumenta (v. g. Can. 1475, § 2; 2347, n. 2; 2381, n. 1), sive sacra supellex (Can. 1300); necnon et fidelium oblationes quæ, rectoribus ecclesiarum factæ, ipsi ecclesiæ destinatæ præsumuntur (Can. 1536, § 1), et tandem contributiones, præstationesve quæ intuitu ecclesiæ exiguntur aut suasionem requiruntur aut quoquo modo, ex lege vel ex consuetudine, percipiuntur.⁸

Ita enim sonat canon 1186. — « Salvis peculiaribus legitimisque consuetudinibus et conventionibus, et firma obligatione quæ ad aliquem spectet etiam ex constituto legis civilis: 2° Onus reficiendi ecclesiam parœcialem incumbit. . . Parœcianis, quos tamen Ordinarius loci. . . magis hortetur quam cogat » [ad sumptus necessarios, pro eorum viribus, præstandos].

Canon autem 1297. — « Nisi aliter sit provisum, qui officio tenentur reparandæ ecclesiæ ad normam can. 1186, debent quoque ei providere de sacra supellectili ad cultum necessaria. »

c) *ex offerentium voluntate* — quidquid offertur cum expressa designatione ecclesiæ ceu destinatariæ, vel ad hunc scopum utcumque quæritatur, colligitur aut accipitur; quidquid demum tanquam donarium seu ex voto alicui altari, alicuius sancti imagini, alicui oratorio aut sacello seu cappellæ aut sanctuario ecclesiæ parœcialis dedicatur.

⁸ De diversis bonorum categoriis ad ecclesiam pertinentium, videsis infra, n. 234-237.

5. II. *Bona parœciæ*. — Bona parœciæ, stricto sensu (per oppositionem ad bona ecclesiæ parœcialis), ea omnia dicuntur quæ parœciæ tanquam personæ morali legitime acquiruntur, nec ipsi ecclesiæ parœciali cultuive divino in eadem exercendo specialiter destinantur.

De hac altera bonorum parœcialium categoria sancit canon 630, § 2: « bona quæ ipsi [i. e. religioso, qui parœciam regit sive titulo parochi sive titulo vicarii] obveniunt intuitu parœciæ cui præficitur, ipsi parœciæ acquirit ».

Et canon 631, § 3, collatus cum canone 533, § 1, n. 4, quod sequitur statuit de bonis temporalibus parœciæ, videlicet:

« Pro pecuniæ quoque collocatione servetur præscriptum can. 532, § 1 [« bona tum religionis, tum provinciæ domusque, administrentur ad normam constitutionum »]; sed prævium consensum Ordinarii loci obtinere tenetur. . . religiosus quilibet, etsi Ordinis regularis alumnus, si pecunia data sit parœciæ vel missioni, aut religiosi intuitu parœciæ vel missionis. »

Neque aliud intendere videtur legislator in canone 1182, § 2, ubi « etiam oblationes factas in commodum parœciæ aut missionis », præter bona ipsi ecclesiæ (parœciali) destinata, de quibus sub § 1, administrandas adiudicat parochi vel missionario.

Hî sunt « parœciæ redditus »⁹ qui, « deductis oneribus et necessariis expensis », tributo seminaristico obnoxii manent (Can. 1356, § 3), et quidem titulo diverso ac redditus fabricarum ecclesiarum (Can. 1356, § 1).

Ad hanc demum bonorum parœcialium categoriam pertinent illa « bona communia quæ in commodum totius territorii sunt destinata » (Can. 1500), dummodo tamen ipsi parœciæ tanquam personæ morali iuridice acquisita fuerint, non autem solum parochi commissa, ut infra videbimus.

Huiusmodi enumerari possunt, v. g. fructus, redditus et proven-

⁹ Alio tamen sensu, ubi de re beneficii, nempe pro fructibus beneficii parœcialis sumuntur, « redditus parœciæ » in canonibus 1423, § 2 et 1429, § 3; itemque « fructus parœciæ » in canone 1425, § 1.

tus¹⁰ utut pertinentes ad parœciam, ceteraque bona ex largitionum, donationum, foundationum, exactionum, taxarumve fonte promanantia, et destinata solvendis expensis omne genus inhærentibus organizationi, ministerioque parœciali. Sic plura ipsi parœciæ acquiri solent pro pauperibus sublevandis aut peregrinis suscipiendis, pro infirmis adiuvandis, pro pueris instruendis in spem sacerdotii, pro oratoriis, recreatoriis, et patronatibus exstruendis et dotandis, pro actione, quam catholicam vocant, exercenda, pro piis ephemeridibus edendis aut divulgandis, pro quibusvis denique « operibus caritatis, fidei ac pietatis fovendis aut instituendis ». ¹¹

Nota.—Propterea, verisimiliter, quod harum duarum categoriarum bonorum unum idemque est subiectum proprietatis seu domini, Auctores non solent de hac distinctione, quam supra attulimus, speciatim agere; et omnia bona prædicta indiscriminatim recensent tanquam bona parœciæ vel bona ecclesiæ parœcialis, prout diversimode iuridicam parœciæ personalitatem concipiunt. Nobis tamen haud negligenda apparet hæc distinctio, quamvis in praxi magnum discrimen non importet quoad bonorum administrationem, quia plerumque massam unicam efformant omnia illa bona.

6. *Bona non stricte parœcialia.* — A bonis hucusque designatis tanquam essentialiter constituentibus patrimonium parœciale, alia discernere licet, et quidem plurima, quippe quæ, de se et iure ordinario, in parœciæ dominio non sunt, at sive diversorum institutorum, locorum aut causarum piarum in parœcia sistentium sunt propria eisdemve saltem destinata, sive parœciæ aut parochi committuntur seu fiduciarie credun-

¹⁰ « Hoc verbum « *redditus* » [« *reditus* » autem in terminologia Codicis Can. 1409, etc.] est nomen generale, et plus est in redditu quam in fructu. . . Omnis *fructus* consistit in redditu, non tamen e contra. . . Hæc dictio « *proventus* » generatis est, comprehendens omnes fructus naturales, industriales et artificiales, et quod dicitur de proventibus, dicendum est de obventionibus sive obventibus, et includunt omnia quæ ex facto hominis proveniunt, ut sunt oblationes, funeralia, vel quæ ex sigillo aut alio emolumento. . . vel ex redditu magno aut parvo proveniunt. » CORRADUS, *Praxis Beneficiaria*, Lib. III, cap. VII, n. 23; 29-30. — Cf. Can. 395, § 1, ubi distinguuntur « *fructus* », « *proventus* », « *obventiones* ».

¹¹ Abs re, non videtur in memoriam vocare hos duos canones qui huc spectant: Canon 467, § 1. — « Debet parochus. . . pauperes ac miseros paterna caritate complecti. . . » — Canon 469.—« Parochus. . . opera caritatis, fidei ac pietatis foveat aut instituat. »

tur. Hæc bona in hoc iuridice differunt ab illis, quod subiecto dominii diverso hærent, nec propterea parœciæ acquiruntur neque ab ea possidentur.

Hæc bona nuncupamus non stricte parœcialia. *Non parœcialia* quidem; enimvero per se non pertinent iuridice ad parœciam. Addimus autem dictionem « stricte »: ea scilicet non *stricte* parœcialia dicimus, quia, ex altera parte, huiusmodi bona hanc præferunt cum patrimonio parœciali mutuam relationem ut non raro bonis parœcialibus theorice quidem assimilentur, practice autem coniungantur, nisi semper quoad proprietatem, sæpissime saltem quoad subiectum et modum administrationis.

Bona non stricte parœcialia quinque sub capitibus diversis recenseri possunt, videlicet:

- I. Bona beneficialia.
- II. Bona ecclesiæ non exclusive parœcialis.
- III. Bona ecclesiarum subsidiariorum.
- IV. Bona fidelium associationum.
- V. Bona in commodum parœcianorum accepta aut collecta.

De singulis categoriis rursum pauca adumbrare placet.

7. I. *Bona beneficialia*.—Bona intendimus beneficii beneficiorumve parœcialium, parochiatus scilicet vicariarumve parœciæ annexarum; de bonis enim ceterorum beneficiorum forsitan existentium intra parœciæ fines, nobis interloquendum hic minime venit.

« Dotem beneficii constituunt sive bona quorum proprietas est penes ipsum ens iuridicum, sive certæ et debitæ præstationes alicuius familiæ vel personæ moralis, quæ ad beneficii rectorem spectent, sive iura, ut dicitur, stolæ intra fines taxationis diœcesanæ vel legitimæ consuetudinis, sive chorales distributiones. . . » (Can. 1410).

In medium dubitanter attulit cl. Bartlett¹² hanc hypothesim, nempe « ens iuridicum », penes quod iacet proprietas bonorum dotalium

¹² BARTLETT, Chester Joseph, *The tenure of parochial property in the United States of America*, p. 44: « It is ventured that the commentators have erred in interpreting the term « *ens iuridicum* » in Canon 1410, as meaning the benefice itself: there is a possibility. . . that the term refers to the parochial church to which the benefice is attached. »

beneficii parœcialis, esse ecclesiam ipsam parœcialem. — Salvo meliori iudicio, hoc in linea iuris nobis non arridet, posito quod inaniter, iure quo nunc utimur Codicis, beneficium describeretur ut ens iuridicum (Can. 1409), si sui ipsius dotem non possideret.

Potius dicendum, bona beneficialia frugifera in dominio esse ipsius beneficii parœcialis ceu personæ moralis; reditus autem ex istis aliosque omnes proventus, de quibus sub canone 1410, ipsi beneficiario, servatis de iure servandis, acquiri (Can. 1473 et 1475, § 2). In casu autem quod dos beneficii unice sistit in proventibus, nihil forsitan beneficiario manet administrandum, ad tramitem canonis 1476, nisi domus beneficialis de qua sub canone 1477, § 2-3.

Quod tandem bona beneficialia non sint, *de iure*, in dominio ecclesiæ parœcialis, id ex pluribus canonibus elucet, nominatim ex canone 2147, ¹³ ubi satis clare innuitur parochum rerum temporalium administratione gravari tum erga ecclesiam tum erga beneficium parœciale. — Idem etiam confirmari videtur expressa illa derogatione, quæ in iure statuitur pro beneficiis parœcialibus sive *ad temporalia* tantum sive *pleno iure* unitis domui religiosæ (Can. 1425) aut cathedrali collegialive ecclesiæ (Can. 1423, § 2): tunc enim « fructus parœciæ », idest beneficii parœcialis, ¹⁴ cedunt in commodum domus aut ecclesiæ prædictæ, « relicta parochi vel vicario congrua portione » (Can. 1423, § 2).

8. II. *Bona ecclesiæ non exclusive parœcialis.* — Iam notavimus « suam peculiarem ecclesiam », tanquam elementum eius constitutivum, unicuique parœciæ esse assignandam (Can. 216, § 1); quæ quidem ecclesia parœciæ ipsi suum titulum suamque sedem iuridicam confert. Pariter probare satagemus quod, regulariter, ecclesia in qua parœcia sedet, si quidem de novo ædificetur, consequitur personalitatem ecclesiæ parœcialis, si vero iam præexistat, iuridice convertitur ab ecclesia subsidiaria, vel utcumque non parœciali, in ecclesiam parœcialem.

¹³ Canon 2147, § 2.—« Hæ causæ [propter quas scil. parochus inamovibilis a sua parœcia amoveri potest] sunt præsertim quæ sequuntur: . . . 5° Mala rerum temporalium administratio cum gravi ecclesiæ aut beneficii damno. . . » — Cf. SUAREZ, Emmanuel, *De remotione parochorum*, in h. canone, p. 60.

¹⁴ Hoc enim negari nequit, quod, sub Titulo XXV Libri III, attentis generalibus principiis iuris, et nisi contrarium in particulari casu probetur, *parœcia* unice consideratur sub aspectu *beneficii*, seu quatenus *beneficium parœciale* existit.

Quod si, e contra, ecclesia in qua parœcia erigatur, personalitatem qua hucusque gaudebat adhuc servet, idest non fiat exclusive parœcialis, sed maneat simul et cathedralis, aut collegialis, aut religiosa, conditio eius patrimonialis differt a conditione patrimoniali ecclesiæ exclusive parœcialis.

Inspectis enim canonibus 415 et 630, affirmandum videtur quod sequitur. Erecta parœcia in ecclesia cathedrali, aut collegiali, aut communitatis religiosæ propria,¹⁵ « nisi aliud ferat aut Sedis Apostolicæ indultum aut particularis conventio in erectione parœciæ inita et a loci Ordinario legitime probata » (Can. 415, § 1), 1° bona iam ecclesiæ acquisita non transeunt in dominium parœciæ, sed *ecclesiæ* propria manent; 2° oblationes deinceps pro ecclesia erogandæ, bonaque omnia ei obventura, item ipsi *ecclesiæ* acquiruntur *independententer a parœcia*.

Idem nobis videtur æstimandum « in casu quo parœcia erecta sit in ipsa confraternitatis ecclesia » (Can. 716, § 2 et 717, § 2), sumpta siquidem norma a legibus latis in similibus (Can. 20). — Cf. etiam dicenda infra sub par. 10.

9. III. *Bona ecclesiarum subsidiariorum*. — Ecclesias *subsidiarias* vocamus, quæ intra parœciæ fines sitæ sunt et a parœciali iurisdictione positive non sunt exemptæ, neque a iure neque ab Episcopo (Can. 464, § 2). Eædem nuncupantur « *ecclesiæ filiales* », v. c. in quodam resp. P. C. I. C., diei 12 Novembris 1922,¹⁶ si in eas iura potiora competunt parœciæ, sive honorifica, sive œconomica, sive alia quæcumque.

Ex ipso iuris præscripto, ecclesiæ sunt personæ morales non collegiales (Can. 99), quibus, propterea, « ius est, ad normam sacrorum canonum, bona temporalia acquirendi, retinendi et administrandi » (Can. 1495, § 2). Bona igitur, sive per modum oblationum sive per modum foundationum, legatorum, aliove quocumque modo, ecclesiæ, *etiam subsidiariæ*, acquisita, in dominio eius manent.

¹⁵ « *Ecclesia communitatis religiosæ* » (Can. 630, § 4) ea est quæ in dominio huius religionis est. Tenent tamen cl. MAROTO (*Commentarium pro Religiosis*, II, 1921, p. 101) et NEBREDÁ (*De loci Ordinariorum iuribus*. . ., 1926, p. 22-23) quod « *ecclesiæ Religiosorum* » non sunt « intelligendæ eo sensu, quod debeant pertinere ad dominium seu proprietatem Religiosorum, sed sufficit ut *quodam ratione stabili* subsint alicuius Religiosæ Familiæ moderationi et regimini ». Quod nobis non constat: obstat enim tum contextus canonis 630, § 4, tum eius collatio cum canonibus 609 et 415.

¹⁶ AAS, XIV, 661.

Eorum tamen administratio, « nisi aliud ferat ius peculiare aut legitima consuetudo », iure communi conceditur parochi intra cuius parœciæ fines ecclesia possidens sita est (Can. 1182, § 2). Et hoc, revera, suadet tum aptus ordo in parœciæ regimine servandus, tum illa subiectio in qua erga parœciam manet huiusmodi ecclesia, donec parœcialitatem propriam ipsa assecuta non fuerit. (Vide supra, cap. I, n. 99.)

Excipitur tandem sequens hypothesis, nempe « si agatur de ecclesia propriam administrationem habente, distinctam ab administratione parœciæ ». Namque administratio bonorum ecclesiæ ad suum cuiusque rectorem spectat (Can. 1182, § 1 et 485); et, præterea, iubet canon 1521, § 1, ut « Ordinarius loci in administrationem bonorum quæ ad aliquam ecclesiam. . . pertinent et ex iure vel ex tabulis foundationis suum non habent administratorem, assumat viros providos, idoneos et boni testimonii, quibus, elapso triennio, alios sufficiat, nisi locorum circumstantiæ aliud suadeant ».

10. IV. *Bona fidelium associationum.* — Omnis « associatio legitime erecta, nisi aliud expresse cautum sit, bona temporalia possidere et administrare potest sub auctoritate Ordinarii loci, cui rationem administrationis saltem quotannis reddere debet, ad normam can. 1525, minime vero parochi, licet in eius territorio erecta sit, nisi aliud Ordinarius ipse statuerit » (Can. 691, § 1). — Ex eo autem quod penitus excludatur auctoritas parochi,¹⁷ iam satis eruitur bona fidelium associationum non esse quid patrimonii parœcialis, ne in casu quidem quo associationes erectæ sint pro sola parœcia,¹⁸ vel in ipsa ecclesia parœciali, imo et cum parochi tanquam moderatore aut cappellano: efformant enim patrimonium distinctum.

Et hæc distinctio atque independentia clarius adhuc elucet tum in subsequentibus paragraphis (§ 2, 5) canonis 691, tum præsertim ex sequenti canonis 717, § 2, statuto: « Patrimonium confraternitatis et piæ unionis, quæ erecta sit in ecclesia non sua, aut cuius ecclesia sit simul ecclesia parœcialis, debet esse separatum a bonis fabricæ vel communitatis. »

¹⁷ Attente enim legenti canonem apparet, non solum ius exigendi rationes, sed omne ius seu potius omnem auctoritatem hac in re adimi parochi.

¹⁸ Sancit in proposito canon 711, § 2. — « Curent locorum Ordinarii ut in qualibet parœcia instituantur confraternitates sanctissimi Sacramenti, ac doctrinæ christianæ. . . »

11. V. *Bona in commodum parœcianorum accepta aut collecta.*—Dum, salvo privilegio mendicantium, « vetantur privati tam clerici quam laici sine Sedis Apostolicæ aut proprii Ordinarii et Ordinarii loci licentia, in scriptis data, stipem cogere pro quolibet pio aut ecclesiastico instituto vel fine » (Can. 1503), parochus, ipso iure, competit non modo « oblationes factas in commodum parœciæ » (Can. 1182, § 2), verum etiam « eleemosynas in bonum parœcianorum, vel pro scholis catholicis aut locis piis parœciæ coniunctis, quovis modo oblatas accipere aut colligere, itemque, servata offerentium voluntate, pro prudenti suo arbitrio, erogare » (Can. 630, § 4) : seu, ut verbis parum diversis sancit canon 415, § 2, n. 5, « eleemosynas in bonum parœcianorum colligere, easdem directe oblatas recipere, administrare et secundum offerentium voluntatem distribuere ». ¹⁹

Locutio hæc: « *in bonum parœcianorum* », iuridice equidem haud facilis definitu, ²⁰ videtur complecti omnes fines omniaque « opera religionis, vel caritatis sive spiritualis sive temporalis » (Can. 1489, § 1), cum parœcianorum profectu attingendos et exercenda. In canone 630, § 4, specialis mentio, qua sane dignæ sunt, fit de scholis catholicis, et de locis piis parœciæ forsitan coniunctis, ut sunt hospitalia, hospitia, brephotrophia, orphanotrophia, xenodochia, etc. Sed in bonum parœcianorum oblata quoque censentur, quæ pro opere catechistico, pro opere vocationum ecclesiasticarum, pro pauperum verecundorum (« pauvres honteux ») sublevamine, undecumque præbentur. ²¹

Iamvero, hic supponimus huiusmodi bona parœciæ non acquiri; si enim ab offerentibus ipsi parœciæ donarentur, patrimonio parœciali utique accrescerent, salvo onere ea impendendi « in bonum parœciano-

¹⁹ Neque obicere fas est istud munus inter « functiones parochi reservatas » sub canone 462 haud censeri: satis enim superque ex locis nunc allegatis eruitur, si ibi desideretur! Et de cetero canon 462 de functionibus ministerialibus agit, minime vero de functionibus administrativis.

²⁰ Ad rem spectat apta animadversio cl. BLAT, *De Rebus*, P. II (2 ed.), n. 34, p. 46. Laudatus enim Auctor, canonem 1182, § 3 commentando, clausulæ « *in commodum parœciæ* » (quippe quam ipse de cœtu fidelium intelligendam esse tenet), per modum glossæ subdit: « *non ait proprietatem*, ad significandum quod istæ oblationes non ideo in parœcianorum dominium transeunt. » Re enim vera, potius quam de acquisitione in favorem eorum, agitur in casu de *attributione*, ut apposite dicit canon 1516, § 5.

²¹ Quod ius parochi ad huiusmodi eleemosynas colligendas circumscribi dicendum sit ipsius parœciæ limitibus satis non constat, præsertim, si canones mox citatos conferamus, v. g. cum canone 691, § 3-4. Hoc tamen decernere valet loci Ordinarius.

rum ». ²² At regulariter non censentur parœciæ donata, sed potius parochio fiducialiter commissa, qui ea libere acceptare potest, integreque erogare iuxta voluntatem offerentium, sine formalitatibus de quibus in canone 1516, § 1-2: *ex officio* namque in casu agit ipse. Salvum tamen manet, etiam quoad « *pias voluntates* » id genus, summum ius vigilantia quod Ordinariis, tanquam « *omnium piarum voluntatum exsecutoribus* », competit vi canonum 1515, 1516, § 3, et 1491-1493.

De *elemosynis* autem seu *oblationibus* in parœcia collectis ex mandato loci Ordinarii pro causis sibi bene visis, vix dicere opus est, quod ad parœciale patrimonium haudquaquam spectant, sed quod recto tramite transmittendæ sunt ad Ordinarium qui tales collectas imperavit, ut ipse eas applicare valeat piis causis quibus destinantur, v. g. Seminario diœcesano (Can. 1355, n. 1), scholis catholicis (Can. 1379, § 3), operibus missionalibus (Can. 1350), etc.

CAPUT III

DE PATRIMONII PARŒCIALIS ACQUISITIONE.

FONTES. — C. I. C., Can. 415, § 2, n. 5; 630, § 4; 1182; 1186; 1297; 1495; 1499 et ss., etc.

SCRIPTORES.—BLAT, Albertus, O. P., *Commentarium textus C. I. C.*, Liber III, PP. II-VI, 2 ed., Pars VI, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*.

COULY, Aug., *Les biens temporels de l'Eglise. Première partie. Constitution du patrimoine ecclésiastique*. In: *Le Canoniste contemporain*, 1920, 1921, 1922, *passim*.

VROMANT, G., *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, 2 ed., Tit. II, Caput I et Caput III.

DOHENY, William J., C. S. C., *Church property, modes of acquisition*, Washington, D. C., 1927.

KREMER, Michael N., *Church support in the United States*, Washington, D. C., 1930.

DEL GIUDICE, Vincenzo, *Istituzioni di diritto Canonico*, Milano, 1933. — Cf. Parte III, Libro III, Cap. II, *Acquisto dei beni ecclesiastici*.

²² Pariter dicendum de bonis acquisitis forsitan alicui loco pio in personam iuridicam erecto: de hoc enim aperte cavet canon 1489. Sed, ut scite monet cl. VROMANT, *l. c.*, n. 63, nota 1, « *scholæ catholicæ, patronatus iuvenum, etc., etsi possunt, generatim tamen ab Ordinariis locorum non eriguntur in personas morales distinctas* ».

FALCO, Mario, *Introduzione allo studio del « Codex iuris Canonici »*, Torino, 1925. — Cf. Capitolo XI. *Le cose sacre ed i beni ecclesiastici*.

D'ANGELO, Sosius, *Ius Digestorum*, t. II, vol. I, sectio I, cap. IV, *Modi acquirendi dominium*, p. 87-169.

SUMMARIUM.—1. Tituli acquisitionis diversi. — 2. Modi acquirendi titulo iuris publici. — 3. Modi acquirendi titulo iuris privati. — 4. Bona ecclesiæ, bona pro ecclesia, et bona in commodum ecclesiæ erogata. Oblationes et eleemosynæ. — 5. APPENDIX. — De præscriptione bonorum Ecclesiæ temporalium in iure civili Quebecensi.

1. *Tituli acquisitionis diversi*. — Ex superius tradita notione patrimonii parœcialis, in quantum, scilicet, ex iis conflantur bonis, quæ sive ecclesiæ parœciali sive parœciæ ipsi propria sunt, iam investigandum est quibus titulis, quibusque modis acquirendi, in parœciæ ecclesiæve dominium transeant ea bona.

Hi quidem tituli sunt vel iuris publici, vel iuris privati: illi canone 1496, hi vero canone 1499, § 1, potissime reguntur.

Canon 1496. — « Ecclesiæ ius quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus quæ ad cultum divinum, ad honestam clericorum aliorumque ministrorum sustentationem et ad reliquos fines sibi proprios sint necessaria. »—Id ex « *iure imperii* », quod utrique societati perfectæ, ecclesiasticæ haud secus ac civili, inest.

Canon 1499, § 1. — « Ecclesia [siquidem « nomine Ecclesiæ significatur non solum Ecclesia universa aut Sedes Apostolica, sed etiam quælibet persona moralis in Ecclesia », canon 1498] acquirere bona temporalia potest omnibus iustis modis iuris sive naturalis sive positivi, quibus id aliis licet. »

Recolere iuvat, titulos iuris publici quod attinet, dominium omnium bonorum ecclesiasticorum « sub suprema auctoritate Sedis Apostolicæ » (Can. 1499, § 2) manere; quin imo, « Romanum Pontificem esse omnium bonorum ecclesiasticorum supremum administratorem et dispensatorem » (Can. 1518), ideoque in eius suprema potestate esse de bonis ecclesiasticis, per viam quoque *expropriationis*, *alienationis* et *appropriationis*, intuitu boni communis, libere disponendi.

Unde exsurgunt diversi modi acquirendi.

2. *Modi acquirendi titulo iuris publici.* — Titulo iuris publici, bona, quæ patrimonium parœciale constituunt, acquiruntur sive per modum *tributi*, sive per modum *mulctæ pecuniariæ*, sive per modum *appropriationis*, sive tandem per modum *successionis legalis*.

A) *Tributa* potiora censentur: a) *contributiones*, sive pro reficienda ecclesia (Can. 1186), sive pro sacra supellectili comparanda (Can. 1297); b) legitimæ *præstationes* (Can. 463, § 1 et 2349), quæ forsan parœciæ cedant; c) *decimæ* et *primitiæ*, quarum « solutionem quod attinet, peculiaria statuta ac laudabiles consuetudines in unaquaque regione » servandæ sunt (Can. 1502); d) « *taxæ* pro variis actibus iurisdictionis voluntariæ. . . vel occasione ministracionis Sacramentorum vel Sacramentalium » solvendæ (Can. 1507, § 1), si, rursus, ex iis quidquam parœciæ obvenire debeat.

B) *Mulctæ pecuniariæ* imponuntur: a) beneficiario qui, « si, nullo legitimo detentus impedimento, obligationi recitandi horas canonicas non satisfecerit, fructus pro rata omissionis¹ non facit suos, eosque *fabricæ ecclesiæ* aut Seminario diœcesano² tradat vel in pauperes erogat » (Can. 1475, § 2); b) Ordinario, aliisque clericis, officium, beneficium, dignitatem, munus in Ecclesia obtinentibus, qui, si bona ecclesiastica illegitime alienare præsumpserint, « solvant duplum in favore *ecclesiæ* vel piæ causæ læsæ » (Can. 2347, n. 2); c) clerico qui, officium, beneficium, dignitatem obtinens cum onere residentiæ, si illegitime absit, « eo ipso privatur omnibus fructibus sui beneficii vel officii pro rata illegitimæ absentiæ, eosque tradere debet Ordinario, qui *ecclesiæ* vel alicui pio loco vel pauperibus distribuat » (Can. 2381 et 2170); d) ad episcopatum promotus, qui, si « contra præscriptum can. 333 intra tres menses consecrationem suscipere neglexerit, fructus non facit suos, *fabricæ ecclesiæ cathedralis*³ applicandos » (Can. 2398).⁴

¹ Hæc quidem cessio « *pro rata omissionis* » sic computanda censetur: « Qui horas canonicas uno vel pluribus diebus intermiserit, omnes beneficii seu beneficiorum suorum fructus qui illi vel illis diebus responderent, si quotidie dividerentur; qui vero matutinum tantum *dimidiam*, qui ceteras omnes horas aliam *dimidiam*; qui horarum singulas, *sextam partem* fructuum eiusdem diei amittat. » S. Pius V, const. *Ex proximo*, 20 sept. 1571, § 1. (Cf. C. I. C. Fontes, I, n. 140.)

² Reo videlicet beneficiario, in casu, optio manet libera.

³ In mentem revocare iuvat præscriptum canonis 415, § 1 et § 3, n. 3.

⁴ Ex citatis canonibus in promptu deducitur, fructus beneficiales quibus beneficiarius in pœnam privatur (v. c. Can. 2177, n. 2) ecclesiæ cedere quidem si ita expresse cavetur, secus autem beneficio ipsi seu doti accrescere.

C) *Appropriationis* autem, vi alti domini supremæque auctoritatis Sedis Apostolicæ, dantur præsertim sequentes casus, quos cavet Codex, nempe: a) « Deductis cuiuslibet generis expensis. . . , fructus beneficii vacantis pro altera dimidiâ parte accrescunt doti beneficii vel massæ communi, pro altera cedunt *fabricæ ecclesiæ seu sacrario*, salva legitima consuetudine qua fructus omnes in bonum commune diœceseos erogentur » (Can. 1481); b) « Diviso territorio personæ moralis ecclesiasticæ. . . , etiam bona communia. . . , ab auctoritate ecclesiastica, cui divisio competat, cum debita proportione ex bono et æquo dividi debent, salvis piorum fundatorum seu oblatorum voluntatibus, iuribus legitime quæsitis, ac legibus peculiaribus, ⁵ quibus persona moralis regatur » (Can. 1500).

D) *Successio* tandem *legalis* hæc iure statuitur, videlicet: « Exstincta persona morali ecclesiastica, ⁶ eius bona fiunt personæ moralis ecclesiasticæ immediate superioris, ⁷ salvis semper fundatorum seu oblatorum voluntatibus, iuribus legitime quæsitis atque legibus peculiaribus quibus exstincta persona moralis regebatur » (Can. 1501).

Neque enim huiusce modi acquisitionis nempe *successionis legalis*, beneficium abiudicandum est parœciæ: optime siquidem obtinet citatus canon, quoties intra parœciam exstinguuntur personæ morales eadem inferiores, utputa parœcialis associatio, aliave « loca pia parœciæ coniuncta » (Can. 630, § 4). ⁸ Perperam autem, ad pias fidelium associationes

⁵ Ad rem facit canon 1427, § 3, apposite his allegatus a Codicis annotatore: « Parœciam dividens, Ordinarius debet vicariæ perpetuæ aut *parœciæ* noviter erectæ congruam portionem assignare servato præscripto canonis 1500; quæ, nisi aliunde haberi queat, desumi debet ex redditibus ad ecclesiam matricem quoquo modo pertinentibus, dummodo sufficientes redditus eidem matri ecclesiæ remaneant. »

⁶ « Persona moralis, natura sua, perpetua est; *exstinguitur* tamen si a legitima auctoritate supprimatur, vel si per centum annorum spatium esse desierit » (Can. 102, § 1).

⁷ Hæc inter diversas personas morales *superioritas* intelligenda nobis videtur haud solum hierarchica, seu ratione potestatis iurisdictionalis aut dominativæ (v. c. inter Ordinem provinciamque religiosam), verum etiam *organica*, seu ratione aliqualis dependentiæ, in constitutione sive territoriali aut personali, sive etiam patrimoniali seu œconomica (v. c. inter parœciam et diœcesim, inter fundationem parœciale et parœciam, etc.).

⁸ Eo quidem sensu intellecta placent, quæ in ephem. *Le Canoniste contemporain* (a. 1921, p. 115), scribebat cl. COULY, scilicet: « Les biens d'une association ou d'une confrérie indépendante [videlicet erga alia instituta eiusdem generis] établie dans une église paroissiale reviendront de droit à la paroisse, ainsi que ceux d'une œuvre quelconque ayant le caractère exclusivement *paroissial*, tandis que les biens d'une œuvre diocésaine tomberaient, le cas échéant, dans le patrimoine du diocèse. »

quod spectat, obstare dicerentur præscripta canonum 691, § 1 et 717, § 2: nam hi canones de *administrando* patrimonio associationis *actu existentis* agunt, dum canon 1501 de *attribuendo* patrimonio personæ moralis *extinctæ* cavet.

3. *Modi acquirendi titulo iuris privati.* — Titulo denique iuris privati patrimonium parœciale acquiritur vel augetur, « omnibus iustis modis iuris sive naturalis sive positivi » (Can. 1499, § 1), quibus bonorum acquisitio aliis personis, sive physicis sive moralibus, licet.

Inter *modos originarios* acquirendi, sæpius forsitan quam *occupatio*, *inventio* aut *accessio*, parœciæ favebit *præscriptio*, tam liberativa quam acquisitiva. Scimus enim, quod « *præscriptionem*, tanquam acquirendi et se liberandi modum, prout est in *iure civili* respectivæ nationis, Ecclesia pro bonis ecclesiasticis recipit, salvo præscripto canonum . . . » (Can. 1508). Præ ceteris autem canonicis dispositionibus, illa mentione digna est, vi cuius « nulla valet *præscriptio*, nisi bona fide nitatur, non solum initio possessionis, sed toto possessionis tempore ad *præscriptionem* requisito » (Can. 1512).

Inter *modos autem derivatos* potissime parœciæ proderunt *contractus* et *solutiones*. De utrisque nimirum agit ponderosus ille canon, qui ita sonat: « Quæ *ius civile* in territorio statuit de contractibus tam in genere, quam in specie, sive nominatis sive innominatis, et de solutionibus, eadem iure canonico in materia ecclesiastica iisdem cum effectibus servantur, nisi iuri divino contraria sint aut aliud iure canonico caveatur » (Can. 1529). — Eiusmodi contractus aut *unilaterales* erunt, ut *dona manualia*, *donationes* (Can. 1536), *testamenta* (Can. 1513), aliæve *piæ* fidelium *voluntates* (Can. 1514-1517); aut *bilaterales*, seu « *synallagmatici* », ut *piæ foundationes* (Can. 1544-1551), pecuniarum *collocationes* (Can. 1523, n. 4; 1539, § 2; 1547; cf. Can. 1415, § 2), aliique omnes, et præsertim illi de quibus specialiter cavet Titulus XXIX Libri III Codicis.

Ast, hos omnes acquirendi modos, vix enumeratos, prætergredientibus nobis properandum iam instat ad proprietatem patrimonii parœcialis. Nec tamen nihil omnino de acquisitione dicendum venerat, quandoquidem « *dominium* bonorum. . . ad eam pertinet moralem personam, quæ eadem bona legitime *acquisiverit* » (Can. 1499, § 2).

4. *Bona ecclesiæ, bona pro ecclesia, et bona in commodum ecclesiæ erogata. Oblationes et eleemosynæ.*—Dum tamen redit sermo de donationibus ecclesiæ factis, locus est notandi quod inutiliter excogitatur discrimen inter « bona quæ ad ecclesiam pertinent » (Can. 1521, § 1) seu « bona alicuius ecclesiæ » (Can. 1183, § 1 et 415, § 3, n. 3), ex una parte, et, ex altera parte, « bona quæ destinata sunt reparandæ decorandæque ecclesiæ divinoque in eadem cultui exercendo » (Can. 1182, § 1) atque « eleemosynas pro ecclesia (parœciali) ædificanda, conservanda, instauranda, exornanda » (Can. 630, § 4) necnon tandem « oblationes factas in commodum ecclesiæ » (Can. 1182, § 2).

Bona enim ecclesiæ æquo iure dicuntur et sunt, quæcumque ei in proprietatem acquiruntur, sive titulo oneroso obtenta, sive ultro donata et accepta (*oblationes*), sive rogata seu quæsita (*eleemosynæ*) fuerint.

Cl. Clays-Bouuaert et Simenon (*Manuale iuris canonici*, 3 ed., t. III, n. 272) impigre connituntur ut canonem 1182 cum canone 1521 componant ! Et ad hoc in medium afferunt, quod « C. 1182 agit de bonis quæ *transitorie* habentur. . . dum c. 1521 agit de bonis quæ *per-tinent* ad aliquam ecclesiam et quæ proinde *modo stabili* possidentur ».

Esto! Sed nonne optime iam ex sua ipsorum sententia conspirant ambo canones allegati? Canon enim 1521 cavet de bonis « quæ ex iure. . . *suum non habent administratorem* », dum canon 1182 nonnullis in specie bonis *suum ex iure administratorem* decernunt.

Hic tandem animadvertendi locus esse videtur, nihil omnino discriminis cedere inter « bona », et « oblationes » aut « eleemosynas », perinde ac si aliter bonorum, aliter vero « oblationum » aut « eleemosynarum » administratio regeretur (Cf. Can. 415, 633, 1182, etc.)! Re quidem vera, semel datæ et acceptæ, tum « oblationes » tum « eleemosynæ » fiunt « bona » acquirentis, haud secus ac taxæ, præstationes, aliive proventus. Sed quia bona diversimode acquiri possunt, « oblationes » (ut vox ipsa profert), quæ ultro oblata fuere, « eleemosynæ » vero quæ rogata seu quæsita fuere, sensu stricto vocantur, tanquam duæ « bonorum » categoriæ.

5. APPENDIX. — *De præscriptione bonorum Ecclesiæ temporalium in iure civili Quebecensi.* — Quod præscriptionem bonorum pa-

rœcialium spectat, recolendi utiliter veniunt sequentes articuli relativi Codicis civilis Provinciæ Quebecensis:

ARTICLE 2201.—On ne peut prescrire les choses qui ne sont point dans le commerce.

Certaines dispositions spéciales en explication du présent article se trouvent au chapitre quatrième de ce titre [Chapitre IV. De certaines choses imprescriptibles et des prescriptions privilégiées. Articles 2211-2221].

ARTICLE 2217.—Les choses sacrées, tant que la destination n'en a pas été changée autrement que par l'empiétement souffert, ne peuvent s'acquérir par prescription.

Les cimetières, considérés comme chose sacrée, ne peuvent être changés de destination de manière à donner lieu à la prescription, qu'après l'exhumation des restes des morts, choses sacrées de leur nature.

ARTICLE 2218.—La prescription acquisitive des immeubles corporels non réputés choses sacrées, et la prescription libératoire qui se rapporte au fonds des rentes et redevances, aux legs, aux droits d'hypothèque, ont lieu contre l'Eglise de la même manière et d'après les mêmes règles que contre les particuliers.

Les acquéreurs avec titre et bonne foi prescrivent contre l'Eglise par dix ans, tant acquisitivement que libératoirement comme entre particuliers.

La prescription acquisitive des meubles corporels non réputés sacrés, et les autres prescriptions libératoires, y compris celle des sommes en capital, ont lieu contre l'Eglise comme entre particuliers [i. e. spatio trium annorum].

Quorum tamen articulorum hic novissimus, ut patet, ab Ecclesia recipi non censetur, adversante præscripto canonum 1509 et 1511, quod legislationi civili utique prævalet (Can. 1508).

CAPUT IV

DE PATRIMONII PARŒCIALIS PROPRIETATE, ET DE FABRICA ECCLESIAE PARŒCIALIS.

Articulus 1.—*De patrimonii parœcialis proprietate.*

FONTES. — C. I. C., Can. 1499, § 2; 1497, § 1.

SCRIPTORES.—VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, t. II, 5 ed., n. 821.

PISTOCCHI, Marius, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, p. 65-66.

VROMANT, G., *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, 2 ed., n. 46.

SUMMARIUM.—1. Notio proprietatis seu dominii. — 2. Subiectum proprietatis patrimonii parœcialis.

1. *Notio proprietatis seu domini*. — *Proprietas, dominium*: en duæ voces, quarum una pro altera, usu vulgari imo et legali, persæpe adhibetur. Recentior ast elegantior illa, antiquior sed est et rudior ista, opinante cl. D'Angelo,¹ qui de re pergit, intimius notando: « . . . In iure classico, quamvis voces promiscue adhibeantur, et indifferenter a iurisconsultis, expressiones ipsæ rem præbent sub diverso aspectu: ...*dominium* indicat aspectum *dynamicum* et sumitur loco potestatis. . . in rem ipsam . . . : *proprietas* e converso indicat aspectum *staticum*, et dicit relationem connexionis inter personam et rem. »

Manet autem quod *proprietas* dici potius solet² de dominio *pleno* seu *perfecto*, secludens scilicet dominium semi-plenum (v. c. dominium directum et dominium utile), secludensque pariter illud quod vocatur dominium *eminens*. Et propterea vox *proprietatis* in iure maiori quidem comprehensione, minori vero extensione gaudere videtur, quam vox *dominii*.

Definiri potest *proprietas* seu *dominium*, ut supra, et simpliciter dictum: « nexus iuris privati quo res, ut pertinentia personæ, huius (personæ) voluntati subiicitur in omnibus quæ prohibita non sint a iure publico vel a concursu alieni iuris ». ³ A dominio differt *possessio*, sicut duo status iuridici diversi. Solet enim *possessio* definiri: rei corporalis detentio, corporis et animi iurisque adminiculo (ita Hostiensis); aut brevius: detentio rei animo domini.

2. *Subiectum proprietatis patrimonii paræcialis*. — Pro regula datur quod « dominium bonorum. . . ad eam pertinet moralem personam, quæ eadem bona legitime acquisiverit » (Can. 1499, § 2). Iamvero, salva contraria legum dispositione, « etiam ecclesiis singularibus aliisque personis moralibus quæ ab ecclesiastica auctoritate in iuridicam

¹ D'ANGELO, *Sosius, Ius Digestorum*, tom. II, vol. I, n. 13, p. 15.

² Est tamen in iure *proprietas nuda*, quam vocant, dominio radicali consimilis, quæ quippe administrationem, usum et usumfructum haud secumfert. Hæc est « *proprietas* » quam, de iure communi, bonorum suorum conservat professus a votis simplicibus (Can. 580, § 1).

³ Sic cl. D'ANGELO (o. c., n. 14, p. 26), duce cl. SCIALOIA (*La proprietà*, ed. Bonfante, Lezioni 1908-1909, p. 188).

personam erectæ sint, ⁴ ius est, ad normam sacrorum canonum, bona temporalia acquirendi. . . » (Can. 1495, § 2).

Quod patrimonium parœciale in specie attinet, utut constans ex bonis propriis sive parœciæ sive ecclesiæ parœcialis, illud satis aperte inuimus, quod ceterum in rebus et in verbis iacet, nempe, subiectum acquisitionis ideoque dominii seu proprietatis dicti patrimonii esse *parœciam* ipsam, ab ecclesiastica auctoritate legitime erectam indeque, ex ipso iuris præscripto, « moralis personæ ratione » dotatam.

Neque ullus ambigendi locus adhuc suppeteret, nisi quæstio moveretur de *fabrica ecclesiæ parœcialis*, quæ iure civili non solum sed et iure canonico in medium affertur. Exemplum, inter tot et tanta, illud esto, quod sancit canon 717, § 2, scilicet: « Patrimonium confraternitatis et piæ unionis, quæ erecta sit in *ecclesia non sua*, aut cuius ecclesia sit simul *ecclesia parœcialis*, debet esse separatum a *bonis fabricæ* vel *communitatis* ».

Unde necessitas, cui restat in articulo sequenti faciendum satis, fusius dicendi de *fabrica*, de eius nimirum notione atque relatione ad patrimonium parœciale.

(continuabitur)

Paul BERNIER, prêtre,

docteur en théologie,
docteur en droit canonique,
chancelier de l'Archevêché
de Québec.

⁴ Universa doctrina et legislatio de persona morali difficultatibus scatet! Sed præ ceteris angens iste textus, quo quippe persona moralis contradistingui videtur a persona iuridica! Nobis autem, attento contextu, in mentem venit, quod hisce verbis alludat legislator ad personas morales, non iam solum ecclesiasticas (Can. 99-100), sed quas-cumque, etiam civiles. Propterea subdit, ius bona temporalia in Ecclesia acquirendi huiusmodi personis non esse, nisi « ab ecclesiastica auctoritate in iuridicam personam erectæ sint ». Cf. MICHIELS, o. c., p. 326.

Two Essays on American Critical Realism

I — THE GENESIS OF AMERICAN CRITICAL REALISM

Although American Critical Realism as a co-operative effort in philosophical thought may be said to have passed into the limbo of lost causes, if not of forgotten systems, the same cannot be said of the influence of Critical Realism, or better, of the Critical Realists. One has but to page through the current issues of *The Journal of Philosophy* or of *The Philosophical Review*, to discover marked traces both of the actual doctrines, and still more of the mode of thought brought into vogue by virtue of the extended debate on Critical Realism.

Hence, we hope, the actuality of the present essays: the one on the genesis of Critical Realism, the other on the Critical Realism of Durant Drake.

The first of these essays or articles is almost exclusively historical, dealing with the origins, remote and proximate, the development and the dissolution of that "co-operative effort in crystallizing and advertising a point of view in philosophy" launched in 1920 with the publication of the volume: *Essays in Critical Realism*.¹ For the expression of Critical Realism we have confined ourselves to the writings of the seven contributors to that volume, namely: Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James Bisset Pratt, Arthur K. Rogers, George Santayana, Roy Wood Sellars and Charles A. Strong. The limitation, we admit, is somewhat arbitrary. It may justly be urged that there is more affinity in doctrine between certain of the Critical Realists and certain others not of the group, than among the Critical Realists themselves. But in

¹ London, 1920.

so restless and uncharted a sea as is contemporary philosophical writing in America, some selection must be made; and that of the above named seven thinkers has the important factual basis of their quondam collaboration. Affinities with other thinkers will be more clearly recognized when the doctrines of the Critical Realists themselves have been seen in their full context.

The second essay deals with the theory of knowledge of Durant Drake. Drake is typical of the Critical Realist mode of thought. It was with him, because of the similarity in doctrine he seemed to see, that the project of a co-operative volume originated; and it was chiefly through his endeavors that the project was carried through to publication.² Again it was he, more than any of his colleagues, who, by stressing agreement and minimizing differences, sought to keep the group together once disruptive tendencies had begun to manifest themselves.³ Now that his thought is no longer subject to development or change,⁴ secure conclusions may be drawn concerning the meaning and portent of his writings. And an intimate inquiry into the latter should serve to throw light as well upon the doctrines of his former associates. In this second article we shall essay to take issue with Drake's conclusions, pointing out their deficiency in the light of the logical stand on the critical problem as defended by thomistic philosophy. These criticisms, we think, can be applied, *mutatis mutandis*, to the theories of the rest of the Critical Realists, already summarily set forth in the preceding article.

A. — ORIGINS.

The dominating tendency in American philosophy during the closing decades of the nineteenth century was, as is well known, absolute idealism, "the dogma of the Absolute", as James called it. The *terminus a quo* and the *terminus ad quem* of that domination are nicely

² Cf. *Contemporary American Philosophy*, ed. Adams and Montague, New York, 1930, Vol. I, p. 283.

³ Cf. Drake, *Mr. Broad's Questions concerning Critical Realism*, in *The Journal of Philosophy*, 1925, p. 321-326; *That Elusive Doctrine of Essence*, in *The Philosophical Review*, 1928, p. 53ff.; *Beyond Monism and Dualism*, in *The Journ. of Phil.*, 1929, p. 402-407.

⁴ Drake died on Nov. 25, 1933.

indicated in two observations of the same William James: the first in a letter of Dec. 27, 1880 to his friend Renouvier in which he remarked, "this winter . . . the inroads of Hegelianism in our University" (Harvard) ⁵; the other in an article in *The Journal of Philosophy*, in 1904, in which he hailed the resurrection of "natural realism". ⁶

In endeavoring to account for this emergence of realism in the midst of an apparently hostile environment, of that movement of thought which within a few years was to produce New Realism and a few years later, Critical Realism, more or less intangible factors as well as the tangible must be considered. Among the former, something must first be said for the natural realism of the human mind, the *mens naturaliter realistica*, so to say. Whatever may be its legitimate value as a witness for realism in the court of critical philosophy, certainly value was accorded it by the leaders in the realistic revolt. They had grown weary of the elaborate constructions of idealism and rebellious against its contempt for the philosophy of the plain man. And conversely, one of their chief concerns was to discover a philosophy that would, at least, not be in open contradiction to natural or naïve realism.

Another influence, mention of which must not be neglected, is the penchant for the concrete of the Anglo-American mind. ⁷ In the face of the various idealistic movements that have dominated American thought at divers periods, it would be rash to exaggerate the influence of the racial and national spirit in the rise of contemporary realism. Nevertheless, even a consciousness of that spirit has leavened the thought of the leaders in that revolt. ⁸

The physical sciences, or to put it more suggestively, Science, exerted a more palpable efficiency. The great discoveries wrought in the physical sciences during the nineteenth century fired the imaginations of the younger generation of philosophers. They would be scientific; and the realistic hypothesis accorded more naturally with Science than the

⁵ *Letters of Wm. James*, Boston, 1920, Vol. I, p. 208.

⁶ Reprinted in *Essays in Radical Empiricism*, London, 1912, p. 40.

⁷ Cf. Wahl, J., *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920, p. 84-89.

⁸ Cf. *infra*, p. 106*.

logomachy of idealism. It may even be said that this was an instance of the spirit of the times combining with the spirit or mood of the nation: material progress can find no better speculative foundation than scientific realism. Not without pertinency in this connection is Santayana's shrewd observation: "Many of the younger professors of philosophy are no longer the sort of persons that might as well have been clergymen or schoolmasters; they have rather the type of mind of a doctor, an engineer, or a social reformer." ⁹

Of doctrinal influences, it may safely be said that the earlier realistic movements — if they can be called such — which flourished in the United States had little to do with the tide of realism that set in about the beginning of the present century. The line of descent of this later movement lies more directly, as will shortly be seen, through English and German philosophers. The earlier realistic trends of thought had been almost wholly eclipsed by the idealistic movement of the late nineteenth century. Then again those earlier "realists" had been primarily divines or littérateurs; and the younger generation for the most part would have no traffic with divinity and small care for literature. ¹⁰

Coming now to positive and personal factors, the principal cause of the ferment American philosophy has been in since the turn of the century was William James, the philosopher and the man. Throughout the more than thirty years of his teaching at Harvard, by his thought, expressed in striking and often homely phraseology in class room and seminar, and with greater dignity in print; by his example and exhortation, James exerted an influence upon a generation of students who have since become leaders of philosophic thought in America, such as few philosophers during their lifetime are privileged to exercise; and this influence has proved, on the whole, in the direction of realism. Ralph Barton Perry, the leader of the New Realist group, has appositely described the character and circumstance of the jamesian inspiration: "When James, overcoming his earlier fears, had the audacity to make

⁹ Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*, London, 1920, p. 142.

¹⁰ On the earlier realistic movements cf. Riley, Woodbridge, *American Thought from Puritanism to Pragmatism*, New York, 1915; Cell, G. C., in Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1920, Vol. V, p. 405; 407.

jokes about the Absolute, there were Athenian youths who laughed with him. . . the spell of absolute idealism was irreparably broken. There arose a generation of younger philosophers who were. . . 'flippant, like James'. " ¹¹ And not only Perry, but almost all the New and Critical Realists have acknowledged their indebtedness to James. ¹² Certainly their philosophies, and especially the methods, of the same, attest their affinity with him.

The particular orientation given by James to the thought of these younger men is perhaps best expressed in the words of his now famous address at Berkeley, California, in 1898: " The true line of philosophic progress lies. . . it seems to me, not so much *through* Kant as *round* him to the point where we now stand. Philosophy can perfectly well out-flank him, and build herself into adequate fulness by prolonging more directly the older English line. " ¹³ And one has but to consider the empirical methods of the majority of James' disciples, their hymns in honor of Experience, the ideas and names of the seventeenth and eighteenth century English philosophers, so often on their lips, their intolerance of, and even incapacity to understand " German " idealism, to realize how literally the advice of James has been taken. How often has not the New Realism been characterized as an inverted Berkeleyism ! And Critical Realism, a modern version of the theory of representative ideas of John Locke!

The influence of Santayana, who had been teaching at Harvard since 1889, upon the same generation of students was second only to that of James. ¹⁴ Now Santayana was always a realist (in the beginning much more than in his later years), although a realist of quite different a stamp, and a philosopher of a wholly different mood. His *Life of Reason*, ¹⁵ published during 1905 and 1906, in which a realism reminiscent of Aristotle and the schoolmen is combined with a radical

¹¹ *Contemporary American Philosophy*, New York, 1930, Vol. II, p. 188.

¹² Cf. their "Personal Statements" in the work just cited, *Contemporary American Philosophy*.

¹³ Quoted by Lovejoy in *Essays. . . in Honor of Wm. James*, New York, 1908, p. 265. Cf. Wahl, *op. cit.*, p. 76-83.

¹⁴ Cf. their testimonies to Santayana in *Contemporary American Philosophy*.

¹⁵ New York, 1905-1906, 5 vols.; second edition, revised, 1922.

agnosticism, is the expression of his thought that was crystallizing during those years of his teaching.

Finally there were the contemporary German philosophers of the period who helped to shape the minds of the future realists, it having been the custom for the students of philosophy to spend a year or more in Germany before finishing for their degrees at the American Universities. The teaching of these men, if not *prima facie* realistic, was at least capable of being interpreted in a realistic sense.¹⁶

These various and potent, although greatly diverse streams and currents of thought could not fail, sooner or later, to canalize into a definite body, or into definite bodies of doctrine. Pragmatism was already at the beginning of the present century rallying strong supporters to its colors. But pragmatism, the sublimation of a method into a philosophy, could not prove acceptable to the majority of the younger thinkers who were bent on being philosophers "ueberhaupt". They accepted its comradeship in the common assault upon idealism, but they refused to become party to its anti-intellectualism.¹⁷ And thus, through this double reaction, to idealism and to pragmatism, a new school of thought quickly arose.

If the birth of any new school of philosophy can be assigned to any precise date, the birth of New Realism, as it was soon to style itself, can be registered in the year 1904.¹⁸ Writings and discussions upon the new theory of realism multiplied rapidly during the years immediately following. The newly founded *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* provided a common forum for the discussion and diffusion of the same; as did likewise the annual national and sectional meetings of the American Philosophical Association, also a recent institution. Believing in the value of co-operative effort even in philosophy, six of the New Realists who had found their views compatible, banded together and published in 1910 *The Program and first Platform of Six*

¹⁶ Cf. Wahl, *op. cit.*, p. 37-49.

¹⁷ Cf. Kremer, R., C. SS. R., *Le Néo-Réalisme américain*, Louvain, 1920, p. 74-115.

¹⁸ With James' article: *Does Consciousness Exist?* in *The Journ. of Phil.*, etc., (afterwards reprinted in *Essays in Radical Empiricism*, p. 1-38); and W. P. Montague's *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1905, p. 309-316.

Realists. This was followed in 1912 with the volume *The New Realism*, under the joint authorship of the six Platformists.

A detailed enumeration of the doctrines of the New Realism does not fall within the scope of this retrospect of the origins of Critical Realism.¹⁹ Suffice it for our context to say that it proposed a radical sort of realism. "Epistemological monism", a name coined by its leader, R. B. Perry, was its fundamental doctrine, and in fact the only one on which the Platformists seemed to be thoroughly agreed. Epistemological monism is the doctrine that: "the real object and the perceived object are, at the moment of perception, numerically one, and that the real object may exist apart from any perception."²⁰ A theory of the externality of relations was offered in place of the idealistic theory of their internality, and consciousness itself was conceived after the manner of an external relation. The "real world", it would seem, had to be saved at all costs, and it was saved by the New Realists at the cost of consciousness.

B. — THE CONTROVERSY WITH THE NEW REALISTS.

If, largely through a common reaction to pragmatism and to idealism, one New Realist was (in the happy phrase of Mr. Montague) able to recognize another, it is no less true that through a common reaction to New Realism, one Critical Realist was able to recognize another; although in this case full recognition was longer in coming, nor were the bonds of union as fast or as lasting.

It was not that the Critical Realists, as they were eventually to call themselves,²¹ did not recognize merits in the New Realism. The latter's attack upon idealism they regarded as successful and even as final; it is

¹⁹ The reader will find an excellent exposition and critique of New Realism in the work of the regretted Père Kremer cited above.

²⁰ This is the definition of "epistemological monism" of a committee on definitions appointed by the American Philosophical Association, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1911, p. 705.

²¹ The appellation "Critical Realists" for the members of this group did not come into common usage until after the publication of the *Essays in Critical Realism*. But as early as 1908 Sellars had used this term to designate his theory of knowledge, and his first published work in 1916 bore the title: *Critical Realism* (Chicago, 1916). In the meantime the same appellation had been used by other members of the group to designate their theories.

a significant fact that none of the Critical Realists has gone to much pain to refute idealism. And upon the fundamental positive tenet of the New Realism, namely the existence of a world independent of its being perceived, they were fully agreed. But the latter's seeming annihilation of consciousness and of all "subjective" media in cognition they regarded as an unsufferable doctrine, as well as a grave peril to the common cause of realism.

The polemic of the Critical Realists against New Realism is an important phase in the development of their own theories and a suggestive indication of their ultimate form. That polemic as it was waged, unevenly, from the first manifesto of the New Realists until the publication of *Essays in Critical Realism*, manifests four principal phases, not wholly distinguishable one from the other, but revelatory of a common mind on certain critical issues.

In the first place, particular difficulties, more or less of the same general nature, which the Critical Realists regarded as unanswerable on the New Realist hypothesis, were urged by the former. The chief of these was the fact of error, illusion and hallucination. The objection took many forms; but all can be reduced to the same formula: if the real object and the perceived object were always, at the moment of perception, numerically identical, then error, illusion and hallucination could not be distinguished from veridical perception.²² New Realism,

²² As these various phases intertwine in the same articles or books, we shall here simply append a list of the principal writings in which the controversy with the New Realists can be followed, later citing in particular from these as occasion demands: Drake, D., *The Inadequacy of Natural Realism*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1911, p. 365-372; *What Kind of Realism*, *ibid.*, 1912, p. 149-154; *Where Do Perceived Objects Exist*, in *Mind*, 1915, p. 36ff; *A Cul-de-Sac for Realism*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1917, p. 365-373; Lovejoy, A. O., *Reflections of a Temporalist on the New Realism*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1911, p. 509ff; *Perry's Present Philosophical Tendencies*, *ibid.*, 1912, p. 627-640, 673-684; *On Some Novelties of the New Realism*, *ibid.*, p. 29-43; *Realism vs. Epistemological Monism*, *ibid.*, 1913, p. 561-572; *Secondary Qualities and Subjectivity*, *ibid.*, p. 214-218; *Error and the New Realism*, in *The Philosophical Review*, 1913, p. 416-418; *On the Existence of Ideas*, in *Johns Hopkins' Circular in Philosophy*, 1914, p. 42-99; Pratt, J. B., *A Defense of Dualistic Realism*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1917, p. 253-261; *Realism and Perception*, *ibid.*, 1919, p. 396ff; *Prof. Spaulding's Non-Existent Illusions*, *ibid.*, 1918, p. 688-695; Rogers, A. K., *A Statement of Epistemological Dualism*, *ibid.*, 1916, p. 169-181; *Belief and the Criterion of Truth*, *ibid.*, p. 393-410; *Some Recent Theories of Consciousness*, in *Mind*, 1920, p. 294ff; Santayana, G., *The Coming Philosophy*, in *The Journ. of Phil.*, etc., p. 449ff; Sellars, R. W., *Critical Realism*, Chicago, 1916, p. 7-21; Strong, C. A., *The Nature of Consciousness*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1912, p. 533ff, 561ff, 589ff; *The Origin of Consciousness*, London, 1918.

it is true, had not ignored the difficulty against its theory arising out of the aforesaid phenomena: two of the six essays in *The New Realism*, as well as many other writings attempted to answer the difficulty. But the solutions proffered were regarded by the Critical Realists either as vain logic which left the difficulty intact, plain contradictions, or a sacrifice of the cardinal principle of New Realism, epistemological monism, for what Lovejoy called "a part-time dualism".

The relativity of perception was another such difficulty which the Critical Realists regarded as unanswerable on the New Realist hypothesis. If my percept of an object which common sense and Science asserts to continue the same, varies according to my distance from it, how can it be maintained that the immediate object of perception is the real object itself? And further, if several observers are perceiving the same object, how account for their diverse and even contradictory percepts of it?

Then there were the so-called secondary qualities. Since the time of Galileo and Descartes, philosophers and scientists alike, the Critical Realists asserted, have held these to be subjective. New Realism purported to be scientific; indeed, it would reduce philosophy to the level of the sciences, a *primus inter pares*. How then could it be so reactionary as to reintegrate these qualities into the physical world, avoiding the difficulties which had caused them to be relegated to the subjective world?

Of a similar nature were the objections drawn from the diversity between perceptual space and real space; from the time element involved in cognition; from the facts of memory and anticipation; from knowledge of the absent and of other minds.

Of course the Critical Realists recognized, that these particular objections were but the "trite topics" of Hume. But they regarded them as constituting a decisive argument against New Realism.

Secondly, the Critical Realists were insistent in pointing out what they held to be the cardinal error of the New Realism. This was the assumption of the immediate presence to mind of the object of cognition. To assume this, they said, is to be caught inextricably in the toils of the "ego-centric predicament", and to escape idealism only by unwar-

rantly denying or transposing it. Santayana observed that in the "new American realists. . . the logic of idealism has worked itself out and appropriately turned idealism itself into its opposite".²³ And Rogers with no less felicity epitomized the cardinal error of the New Realism as: "the fundamental vice of hypostatizing [mental] content".²⁴

As one of the chief tactics of the New Realists was to carry the war into the enemy's camp, the future Critical Realists found themselves obliged to justify the epistemological dualism from which their critiques were made.²⁵ Now the particular form of epistemological dualism combated by the New Realism was the theory of representative ideas of which Descartes and Locke were the traditional spokesmen. If, their opponents urged, as Berkeley and Hume had urged, an idea is the immediate and direct object of consciousness, we are not justified in claiming to know reality, and to be logical we should confess subjectivism. To this the Critical Realists replied that "representationism" is not essential to epistemological dualism; that knowledge can be mediate and direct without being inferential. But as to how a theory of mediate knowledge that would not be representationist was to be conceived, they were not, at that time, at all clear. Pratt struck off a formula that expressed this fundamental conviction and chief doctrine upon which they were soon to rally: "We do not see our percepts; we see *by means* of them." Finally, the exigencies of controversy called for a statement of opinion more detailed and precise than the foregoing defensive statement. As the opinions of the Critical Realists were gradually made known, mostly in the hospitable pages of *The Journal of Philosophy*, they brought to light agreement on the fundamental position of an avowedly non-representationist epistemological dualism, considerable divergence on secondary but by no means unimportant doctrines, and a marked

²³ *Character and Opinion in the United States*, London, 1920, p. 151.

²⁴ In *The Journ. of Phil.*, etc., 1916, p. 171.

²⁵ Epistemological dualism, which is opposed to epistemological monism, is the doctrine that the experienced object and the real object are, at the moment of perception, numerically two. Epistemological dualism is necessarily realistic, the perceived object being, at other moments, independent of a perceiver. Epistemological monism may be either realistic or idealistic, according as the perceived object is or is not independent of a perceiver outside the moment of perception. Cf. *Report of the Committee on Definitions of the American Philosophical Association*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1911, p. 703.

diversity on the " metaphysical question ",²⁶ which however they professed to regard as not essentially connected with the epistemological one.

A brief retrospect, at this point, of the philosophical opinions of the future Essayists will indicate the affinities which were soon to bind them together, as well as the differences that were soon after to disrupt that union.

Drake, in his first philosophical publication,²⁷ under the inspiration of Strong, then his professor at Columbia, devised a very unconvincing theory of knowledge, according to which, brain-states and mental states being postulated as identical, outer and inner views of the same reality, the data of consciousness, whereby knowledge of the physical world is mediated, are mental states; the validity of that knowledge being guaranteed by a supposedly discoverable correspondence between brain-states and physical events. Gradually he came to a more convincing theory, in which *data* were distinguished both from brain-states and mental states. On the metaphysical question he held to a panpsychistic view of the universe.

Lovejoy — who is by inclination a critic rather than a constructive philosopher — rarely gave a detailed and explicit exposition of his opinions. However his essay *On the Existence of Ideas* was an expression of epistemological dualism more frankly representationist than that of any of his future colleagues.²⁸ On the metaphysical question he professed " temporalism ", a theory inspired by the primacy which time enjoys in experience.

Pratt has confessed to having dallied for a time with idealism, while under the influence of Royce, only to find it, eventually, unacceptable. In 1909 he published a criticism of pragmatism from the standpoint of both epistemological and metaphysical dualism.²⁹ During the

²⁶ In the phraseology of recent American philosophy, the " metaphysical " or " ontological " question is that which is concerned with the nature of the physical world, including man and his mind. It is distinguished from the " epistemological " question which is concerned only with the nature of cognition. Words being arbitrary signs, we shall dispense with italics in referring to these two questions.

²⁷ *The Problem of Things-in-Themselves*, Boston, 1911.

²⁸ *Johns Hopkins' Circular in Philosophy*, 1914, p. 42-99.

²⁹ *What is Pragmatism?* New York, 1909.

following years he developed a theory of cognition whose key-note we have already alluded to.³⁰

Rogers whose first writings gave expression to an idealism not differing in essentials from that of Royce, gradually evolved to a more realistic mode of thought, and during the years of the controversy with New Realism published several expositions of an epistemological dualism, whose essential doctrine was a correspondence theory of truth.

The realistic convictions and epistemologically dualistic views of Santayana had been known to the philosophical and literary public since the publication of his *Life of Reason*, in 1905-1906. No more precise formulation of his views came during the following years until the *Essays in Critical Realism*.

Sellars, who from the beginning of his literary career had signaled himself as an independent and vigorous thinker, championed an evolutionary materialism and sought to formulate his epistemological dualism in function of the latter.³¹

Strong's first work, in 1903,³² had been a declaration of idealistic panpsychism, combined with a correspondence theory of knowledge, basically the same as Drake's earlier theory already alluded to. Santayana's concept of "essence"³³ opened new epistemological horizons to him and brought him within the fold of the newer epistemological dualists.³⁴ And his panpsychism evolved in the direction of what a critic has called "panphysical panpsychism".³⁵

With the doctrines of the future Critical Realists thus known to one another, given their national temperament, it is not surprising that, following the signal example of the New Realists, they should have come together and resolved upon co-operative effort. The project was first mooted on the occasion of the annual meeting of the American Philosophical Association in December 1916, Drake taking the lead. A co-

³⁰ Cf. supra, p. 111*.

³¹ Cf. *Critical Realism*, Chicago, 1916; *The Principles of Philosophy*, New York, 1917.

³² *Why the Mind Has a Body*, New York, 1903.

³³ Cf. infra, p. 118*-119*.

³⁴ Cf. *The Origin of Consciousness*, London, 1918.

³⁵ Macintosh, D. C., in *The Journ. of Phil.*, 1927, p. 134.

operative volume after the manner of *The New Realism* was decided upon. Circumstances arising out of the Great War, and the residence in England of Santayana and Strong, delayed its publication for a number of years. But the work was carried through by conferences and correspondence and at length, in 1920, appeared *Essays in Critical Realism, A Co-operative Study of the Problem of Knowledge*.

C. — "ESSAYS IN CRITICAL REALISM".

The *Essays in Critical Realism* was not a systematic exposition of a theory of knowledge, but, as the title implies, a collection of seven essays on divers aspects of the epistemological problem.³⁶ Of itself therefore it is not a sufficient indication of the particular "brand of realism" upon which its authors, in the preface,³⁷ proclaimed themselves to be agreed. But analyzing the volume in the light of their previous, and where they are clearly implicit in the text, of their later writings, one can determine the essential elements of the new doctrine as well as the considerable diversity of opinion among the Essayists, despite their protestations of "views. . . essentially the same. . . [with] divergence in expression [and] . . . in emphasis. . . [and] variations in angle of approach and method of analysis".³⁸

In the first place, Critical Realism presented itself exclusively as a theory of knowledge. "We have found it entirely possible to isolate the problem of knowledge. . . no agreement has been sought except on the epistemological problem."³⁹ That was a prime necessity; for holding as they did widely different and conflicting opinions on the further problems of philosophy (as they rather naïvely confessed: "actually the members of our group hold *somewhat* different ontological views"),⁴⁰ it would have been vain to pretend to agreement upon philos-

³⁶ Namely: *The Approach to Critical Realism*, by Drake, p. 3-34; *Pragmatism and the Pragmatist*, by Lovejoy, p. 35-84; *Critical Realism and the Possibility of Knowledge*, by Pratt, p. 85-116; *The Problem of Error*, by Rogers, p. 117-162; *Three Proofs of Realism*, by Santayana, p. 163-186; *Knowledge and its Categories*, by Sellars, p. 187-222; *On the Nature of the Datum*, by Strong, p. 223-244.

³⁷ *Essays*. . . , p. VI.

³⁸ *Ibid.*, p. VI-VII.

³⁹ *Ibid.*, p. VII.

⁴⁰ *Ibid.*, italics mine.

ophy as a whole : union, apparent at least, was possible only in the restricted field of epistemology, as they conceived it. That even this was an artificial and not a natural restriction they had yet to learn.

It is true however, that besides the potentially disruptive differences in ontological views, an ominous cloud was visible from the outset upon the epistemological horizon, in the shape of a difference regarding the nature, or as they preferred to call it "the status" of the *datum*⁴¹; which difference touched the very essence of their theory since it was precisely in their new concept of the datum that their originality lay. However this they optimistically regarded at the time as important, but not as implying any essential difference.

The point of departure of the new theory was a postulate, regarded by them as axiomatic, of the existence, independent of any consciousness of the physical world. The existence of a physical "external" world, a world in space and time, in which the knowing animal is a unit, they held to be such a primordial fact of experience that it cannot be denied without stultification. Yet neither can it be logically demonstrated; it is too fundamental and spontaneous to be based upon any form of reasoning; it is, in the last analysis, an assumption, a belief, an act of faith.⁴²

But although it is an assumption or an act of faith, it is not unmotivated. In fact there are a great many convergent motives for it. The ensemble of these is diversely described by each of the Essayists, some emphasizing infra-rational motives, others intuitive motives, others purely rational motives.⁴³ But all were heartily agreed on the pragmatic motive as described by Drake: "Our instinctive (and practically inevitable) belief in the existence of a physical world about us is pragmatically justified. . . Realism works just as the Copernican theory works, but with overwhelmingly greater evidence."⁴⁴ Or as Lovejoy expressed it in a later essay with a more intellectualist emphasis: "The positive reason for accepting realism is that it is the hypothesis which affords us

⁴¹ Cf. *infra*, p. 118*.

⁴² Cf. *Essays*. . . , p. 5-6; 28-29; 107; 183, 189.

⁴³ Santayana, *ibid.*, p. 183; Drake, p. 5-6; Lovejoy, Pratt and Sellars, p. 37-47; 93; 107, 110, 111; 208.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 5-6.

the most intelligible, coherent and fertile explanation of certain universally admitted empirical facts." ⁴⁵

The situation in which the problem of knowledge arises, according to the Essayists, is that of "naïve" or "natural" realism, that is from the theory of knowledge, if such it may be called — has not Lovejoy called man "an epistemological animal"? ⁴⁶ — of the plain man, of man in his pre-reflective, pre-philosophic state. The plain man believes that he sees and knows a real world, external to himself, and that he sees and knows it directly, without intermediary. But certain occurrences, error, hallucination and the like, give rise to reflection, and reflection engenders doubt; after all, do we know the real world directly, and if not how, by means of any subjective intermediary, do we know it?

The problem of knowledge therefore becomes, for a sane philosophy, to offer such a reasonable and cogent explanation of the fact of knowing as will accord with the ineluctible faith of mankind in an extramental, physical world as well as with the facts of error, illusion, hallucination, memory and the like. And this problem must be dealt with in the situation in which it arises, namely in that of "natural realism", of the unsophisticated intelligent animal, the product of an evolutionary process, moving in and acting upon a physical environment, communicating with other such animals. ⁴⁷ The fact of knowing, in this setting, must be examined and tested by a progressive analysis until it yields a satisfactory explanation of the problem posited.

Such an analysis in the course of its progress will take cognizance of existing theories: Idealism, New Realism, Representationism, Pragmatism. The strictly analytic is not opposed to the historical approach to the solution of the problem of knowledge.

While this was substantially the manner in which the Critical Realists envisaged the critical problem and the method of its solution,

⁴⁵ *La Théorie de la Stérilité de la Conscience dans la Philosophie Américaine et Anglaise*, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1925 (t. XIX), p. 120.

⁴⁶ *The Revolt against Dualism*, London, 1930, p. 12.

⁴⁷ The hypothesis of organic evolution would seem to be accepted by almost all the Critical Realists prior to all epistemology. This is explicable on the grounds that their theory or theories of knowledge are, unconsciously to them, rather a psychology of cognition rather than an epistemology in the strict connotation of that term.

certain peculiarities must be noted. A radically sceptical approach to the problem as soon afterwards set forth in detail in his *Scepticism and Animal Faith*,⁴⁸ was adumbrated by Santayana in his contribution to the *Essays*. Strong's preoccupation with devising a theory of knowledge that would accord with evolutionary panpsychism, already manifest in his *Origin of Consciousness*,⁴⁹ transpires through his contribution to the *Essays*. Likewise does Sellar's essay betray his preoccupation with the 'metaphysical' theory of evolutionary materialism.⁵⁰ While the majority held the practical primacy of perception over other forms of knowing in the problem of knowledge, other forms being regarded by them as modelled upon perception, Lovejoy held to memory as affording the simplest and clearest evidence of transcendence, and Pratt, while admitting the primacy of perception, chose to deal principally with conception.

The analysis of cognition having begun, the first and most obvious element which it yields is the instrumentality of some subjective medium: knowledge proves conclusively to be not an immediate intuition of the physical object. At this point the stand of New Realism came up again for consideration, and the old arguments against it being rehearsed, it was again rejected. Epistemological dualism and not monism is the key to the solution of the problem proposed.

It was in defining more precisely the nature of the discovered subjective intermediary or *datum* that the Critical Realists stated their central and characteristic doctrine. And it was likewise at this stage of their analysis that the latent differences among them became apparent even to the extent of threatening to render nugatory the "essential" agreement, which was the postulate of their co-operative study. The minimum which was acceptable to all was well stated in the words of Pratt: "Locke and the neo-realists agree that the object of perception is the quality-group or some part of it, their disagreement arising upon the interpretation of these qualities. Critical Realism differs from both in

⁴⁸ London, 1923. Cf. *infra*, p. 124*-125*.

⁴⁹ London, 1918. Of which work it was stated in the preface to the *Essays* (p. V): "Professor Strong's book, *The Origin of Consciousness* . . . , contains a powerful argument for the epistemological view here also defended."

⁵⁰ As fully revealed shortly after in his *Evolutionary Naturalism*, Chicago, 1922.

insisting that the quality-group which one finds in perception is not the object of perception but the means by which we perceive." ⁵¹ That is the datum, or as the Essayists variously called it: the "essence", "universal", "quality-group", "character-complex", "idea", "mental content", is an instrument or means ⁵² of knowledge and not an object of knowledge; the datum is not first recognized and then by inference an object discovered and described, but rather we pass from the datum to the object without any conscious apprehension of the former.

But this minimal definition of the datum by reason of the function it is presumed to have in cognition could be substantiated only by making clear what manner of being the datum possesses, or, in the terminology of the contemporary controversy on realism, "the status" of the datum. Upon this point a sharp diversity of opinion manifested itself between the "majority group", composed of Drake, Rogers, Santayana and Strong, and the "minority group", composed of Lovejoy, Pratt and Sellars; which diversity Drake vainly tried to minimize. ⁵³

According to the former group, the datum is not an existent. It is not existentially identifiable either with the object or with a mental state. It depends indeed for its "givenness" upon the mental state and, at least according to Drake, Santayana and Strong, upon bodily attitudes as well, but its existence is not the existence of either or both of these. It is simply an essence; a describable whatness; an entity of the logical type; a non-existent. "Of course", Drake added, "this peculiar status — givenness or appearance — which essences have when they float before consciousness might be called 'mental existence', since, like Humpty-Dumpty, we are, after all, masters of our own terms. But there are two objections. In the first place, we need the name 'mental states' for what *does* exist — the mental existents which make possible the appearance of the essences. In the second place, if we say that the

⁵¹ *Op. cit.*, p. 97.

⁵² It is hardly necessary to remark that this instrument or means of the Critical Realists bears little affinity to the *signum formale* of John of St. Thomas or to the *medium quo* or *in quo* as connoting the *verbum mentis*. None of the Critical Realists has ever achieved a concept of *esse intentionale*, much less of the *verbum mentis* as such.

⁵³ Cf. *op. cit.*, footnotes, p. 4 and 20.

datum exists, even 'mentally', we shall be tempted to locate it, and naturally, to locate it where it appears to be." ⁵⁴

This then was the "precious conception" of *essence*, for which both Strong and Drake acknowledged their indebtedness to Santayana who had invented this new connotation for the traditional scholastic term. ⁵⁵

According to the minority group, while the datum, abstractly considered, might be called a "character-complex" or "quality group", actually it is the character or complexus of characters of the mental or brain-state. It is therefore an existent; a psychic or mental existent according to Pratt and Lovejoy, a physical or brain existent according to Sellars. ⁵⁶ It is this psychical or physical existent that we intuit in knowledge and by which we are led to the object; but we do not avert, except by a subsequent reflective act, to its existence as psychical or physical, intuiting, or being aware of or experiencing only its "formal constituents" or the complexus of characters with which it is endowed. *Qua datum* therefore it is a character-complex or quality-group; but existence cannot be denied to it.

This diversity between the two groups in regard to the status of the datum was tantamount to the one asserting three categories in the knowledge situation, namely the object, the datum and the mental state, as opposed to the two categories of the other group, namely object and mental or brain-state, with the latter of which the datum is identified. But this implication was either not fully recognized or not frankly admitted at the time of the *Essays*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁵ Cf. Strong, *ibid.*, p. 224; Drake in *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 284. Already in *The Life of Reason* (1905), Santayana had used the term *essence* to connote his epiphenomenalistic concept of the data of experience (e. g., Vol. I, p. 74, ed. 1922), but along with other terms. But from 1911 on he has used the term *essence* almost exclusively. Cf. *The Journ. of Phil.*, etc., 1911, p. 57ff; 115ff; 421ff; *ibid.*, 1915, p. 66. And of course since his new "Introduction to a System of Philosophy", namely his *Scepticism and Animal Faith*, London, 1923, he has, so to say, canonized the term, while Drake and Strong since the publication of the *Essays* have made less and less use of the term, because of their difference from Santayana as to the genesis of the datum. Cf. *infra*, note 58.

⁵⁶ Lovejoy and Pratt are "metaphysical dualists", holding a dichotomy of mind and matter. Cf. Pratt, *Matter and Spirit*, New York, 1922; Lovejoy, *The Revolt against Dualism*, London, 1930, p. 3; 32; 40-43. Sellars on the contrary has always been a "metaphysical monist", holding mind to be "not alien to the physical". Cf. *supra*, p. 113*; *Evolutionary Naturalism*, Chicago, 1922.

In conformity with their analysis of the datum, the authors of the *Essays* were insistent upon a distinction between "givenness", "awareness", "immediate experience" or "intuition" on the one hand and knowledge on the other. That which is given to us, that which we are aware of, etc., is the datum; that which we *know* is, in cases of perception, the extramental, physical object.

But if that which we are aware of, or immediately experience, or immediately *know* is the datum, how do we know the object which lies beyond? Here again the explanation of the two groups differed. For the majority group, knowledge of the object is achieved in as much we "project" our datum into the locus of the object; not literally of course, but in this sense, namely, that we take the characters of the datum to be the characters of the object, or the essence given to be the essence embodied in the object.⁵⁷ In support of the latter contention, both Drake and Strong as well as Santayana were content to insist that knowledge is a practical biological function and hence that data are used by the organism in its struggle with its environment, to give knowledge of physical objects.⁵⁸ The minority group, holding the datum to be identical with the mental or brain-state, held knowledge of the object to be achieved by a sort of unconscious inference due to a transcendent reference which is bound up with the datum itself or is a tendency of the mind intuiting it.

The advantages of the distinctions between datum and object, between awareness or immediate experience and knowledge, the Critical Realists were all quick to point out. In cases of veridical perception, or of veridical knowledge of any kind, that namely in which we know the transcendent object as it is in itself, *in so far as it is veridical* there is an identity — the Critical Realists preferred to avoid the word "correspondence" — of characters between the datum and the object, which makes possible the validity of that knowledge. In so far as perception, or any form of knowledge is not veridical, as well as in all cases of error, illusion and the like, the character-complex which we are aware of is

⁵⁷ Cf. *Essays*. . . , p. 19-25; 117; 183; 240-244.

⁵⁸ Drake and Strong later elaborated a theory to account for the givenness of data in conformity with their "panphysical panpsychism". Cf. *infra*, p. 125*-126*.

simply the character-complex of the datum itself. We may spontaneously attribute that character-complex to an object; but experience teaching us the falsity of that attribution, we can inhibit it in subsequent acts.

Thus did the Critical Realists, not without a note of triumph, dispose of the troublesome phenomena of error, illusion, the secondary qualities, etc. In all such cases the "object" of our knowing is simply a datum; which is, to repeat, according to the one group, a "non-existent", and according to the other, an existent, the character namely of the mental or brain-state.

The problem of truth was, on the whole, one with which the Critical Realists were but mildly concerned, with the exception of Rogers who has always considered the epistemological question under this aspect. All were inclined to distinguish between truth and error on the one hand and verification on the other. Despite their pragmatic tendencies they defined truth in an intellectualist fashion as the correspondence or identity between the character-complex of the datum and the character-complex of the object; and error the lack of such identity or correspondence. In the words of Rogers: "When we 'know' an object, we are assigning a certain 'essence' — a character or group of characters — to some reality existing independently of the knowledge-process. And as truth is the identity of this essence with the actual character of the reality referred to, so error stands for the lack of such agreement, and the ascribing of an ideal character to what we are mistaken in supposing to be real, or the ascribing of a wrong character instead of a right one."⁵⁹ But since in the moment of knowing, we cannot ascertain whether there actually is identity of characters between datum and object, the object never being directly perceived, verification is of much more practical importance for cognition than truth. The verification of the truth or falsity of an act of knowledge is performed by a subsequent act in which we apply certain recognized criteria, such as comparison with other sense data, coherence with the general body of our already acquired and tested knowledge, even — at least according to Drake, Santayana and Strong — the practical success or lack of success of the

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 117-118. Cf. Rogers, *What is Truth*, New Haven, 1923.

act in question. The implied necessity of an infinite regress in such verification seems not to have occurred to the authors of the *Essays*.

Such, substantially, in its logical articulation, was the theory — or theories — of knowledge proposed or implied in the *Essays in Critical Realism*. Considering that now celebrated volume in retrospect it is somewhat surprising that the fundamental, but very general, agreement of its authors on epistemological dualism as well as their common opposition to New Realism, pragmatism and idealism, should have led them to arbitrarily limit themselves to the “epistemological question”, and to gloss over or pretend to ignore the very grave differences which existed among them both in regard to the metaphysical and to the epistemological question, to the extent of declaring their views to be “essentially the same”.⁶⁰ It is not surprising however that these latent differences were not slow in asserting themselves to the extent of disrupting, within a few years, the “co-operative effort” so bravely and enthusiastically undertaken.

We now turn to the subsequent history of the group.

D. — SINCE THE “ESSAYS IN CRITICAL REALISM”.

The moment of the volume: *Essays in Critical Realism* may be judged from the numerous and diverse criticisms which it evoked. Representatives of all the then reigning tendencies in American philosophy, New Realists, pragmatists, personal idealists, brought their pens to bear against it.⁶¹ That it should have met with little favor was perhaps no more than its authors had expected. But that it should have attracted so much attention, must have been gratifying to them, a momentary confirmation of their convictions on the value of co-operative effort and a stimulus to further elaboration and consolidation of their positions.

As to the criticisms made, in the first place its originality was called into question. Perry, the distinguished leader of the New Realists, professed to see in the position of the minority group a revival of the re-

⁶⁰ *Op. cit.*, p. VI.

⁶¹ More than twenty-five critical studies of *Critical Realism*, in whole or in part, appeared, either as articles in periodicals or sections in books, during the decade following the publication of the *Essays*.

presentationism of Descartes and Locke, and in that of the majority group, a theory not radically different from New Realism; so much so that he did not hesitate to predict the speedy dissolution of the Critical Realist entente and the eventual return of some of its erring members to the fold of the New Realism.⁶² Pragmatists, while entertaining no illusion as regards the diversity between Critical Realism and their own doctrines, were gratified by the patently pragmatic — if not pragmatist — elements in the new doctrine, and accepted them as an earnest of further *rapprochement*.⁶³ Even a neo-scholastic, while convinced of the ultimate inadequacy of Critical Realism, seemed to discern in the “ essence doctrine ” a position not wholly different from the moderate realism of St. Thomas.⁶⁴

But if these affinities were underscored — perhaps too heavily underscored, — the numerous and important divergencies of Critical Realism from the reigning tendencies were not ignored. The result was that scarcely a point in the armor of the Critical Realists was left untested, and, by one or another, found wanting. Especially were belief in or assumption of a physical extra-mental world, the status of the datum and more particularly of the *essence*, the mechanism of givenness, and the mediation of putatively valid knowledge, the objects of searching attack.

The Critical Realists were not reduced to silence or retraction by this offensive. On the contrary they put up a strenuous defense.⁶⁵ With the exception of Drake and Sellars, who for some years sought to save the “ co-operative effort ” as a whole, each one was intent on defending his own opinions. In this way the convictions common to all did not fail to be re-affirmed, while, of course, the latent differences among them were at the same time brought into higher relief.

⁶² Cf. Perry, R. B., review of the *Essays*. . . , in *The Philosophical Review*, 1921, p. 398ff.

⁶³ Cf. Bode, B. H., *Critical Realism*, in *The Journ. of Phil.*, 1922, p. 68ff.

⁶⁴ Cf. *Revue néo-scholastique*, 1922, p. 135.

⁶⁵ Cf. the following articles written in immediate defense of the onomastic volume: Drake, *Critical Realism and Scepticism*, in *The Journ. of Phil.*, 1923, p. 211-215; Mr. Bode's *Questions concerning Critical Realism*, *ibid.*, 1925, p. 321-326; Lovejoy, *Time, Meaning and Transcendence*, *ibid.*, 1922, p. 505-515, 535-554; Sellars, *Critical Realism and Its Critics*, in *The Philosophical Review*, 1924, p. 379-397.

In the meantime the Critical Realists were expounding their theories *in extenso* in a number of important works besides in numerous periodical articles. Within three years of the publication of the *Essays*, five of the seven Essayists published works which contained fully elaborated expositions of their convictions both on the epistemological and upon the further — or prior — metaphysical question.⁶⁶ And of the remaining two, Drake in 1925 published his *opus magnum*⁶⁷; and in 1930, Lovejoy after almost three decades of teaching and writing yielded to a book-length publication, publishing his Carus Lectures, delivered in 1929 before the American Philosophical Association.⁶⁸ Santayana, Strong, Sellars and Drake followed with further expositions of their philosophies.⁶⁹

On the whole, this series of books revealed, to anyone acquainted with their opinions antecedent to the *Essays*, no essential change in the theories of the various Essayists; some minor modifications, considerable elaboration and, of course, a variety of new expression were the principal novelties they manifested. But the independent elaborations could not but bring to light the profound differences that existed among the Essayists, differences that could be no more than suspected in the eirenic formulæ of the *Essays* themselves.

Of special importance in this respect was Santayana's *Scepticism and Animal Faith*. This new "introduction to a system of philosophy",⁷⁰ revealed a mode of thought on philosophical issues totally diverse from that of his former colleagues. Adopting an exaggeratedly critical attitude and taking as his point of departure the phenomenology of cognition, he proceeds with the aid of a radically sceptical doubt to a solipsism of the present moment. But, arrived at this impossible ex-

⁶⁶ Cf. Pratt, *Matter and Spirit*, New York, 1922; Sellars, *Evolutionary Naturalism*, Chicago, 1922; Rogers, *What is Truth*, New Haven, 1923; Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, London, 1923; Strong, *A Theory of Knowledge*, London, 1923.

⁶⁷ *Mind and Its Place in Nature*, New York, 1925.

⁶⁸ *The Revolt against Dualism*, London, 1930.

⁶⁹ Cf. Santayana, *Dialogues in Limbo*, London, 1925; *Platonism and the Spiritual Life*; *The Realm of Essence*, London, 1928; *The Realm of Matter*, London, 1930; Strong, *Essays on the Natural Origin of the Mind*, London, 1930; Sellars, *The Principles and Problems of Philosophy*, New York, 1926; *The Philosophy of Physical Realism*, New York, 1932; Drake, *Invitation to Philosophy*, Boston, 1933.

⁷⁰ Subtitle of the same.

trème of sceptical idealism, he realizes that he has there arrived only by suppressing the clamoring instincts of his realistic or "animal faith". Now, releasing these he finds himself with a realism sufficient for the ordinary and humdrum business of life; a realism that consists in the imputation, as biological needs dictate, of "essences" to objects. But in his solipsism he has discovered another world, a world of pure "essences", of data whose only being consists in their being contemplated, "the realm of essence". Thus although he remains a realist (a "part-time" realist, as Lovejoy would say), Santayana, in his retreat into the "cogito", has acquired a dose of sceptical idealism — or perhaps better, of mystifying platonism — that henceforward marks him off sharply from the rest of the Critical Realists. The contemplation of essence and the sufficiency of "animal faith" in everyday life, a mystical — and mystifying — idealism and an irrational realism are now the opposite poles of Santayana's thought.

Sellars' *Evolutionary Naturalism* did not entirely supplant, as regards the epistemological issue, his initial and capital work, *Critical Realism*.⁷¹ But in respect of the metaphysical question (that is, what a scholastic would call "philosophy of nature") it evolved a new theory of evolution, already adumbrated by Sellars some years previously. This theory, under the title of "Emergent Evolution", was being expounded about the same time by S. S. Alexander and Lloyd Morgan⁷²; and it has since attracted considerable attention in America and England. Sellars' principal concern in his work was, evidently, to afford a satisfactory explanation of how human thought and the human mind, not denying their unique prerogatives, can be the product of a purely physical evolutionary process. His later work was a further elaboration of this theme.⁷³

Strong collaborated with Drake in *Mind and Its Place in Nature* and Drake was not without a hand in the writing of Strong's *Essays on the Natural Origin of the Mind*. In both works, the authors (who professed complete unanimity of opinion) sought to consolidate their

⁷¹ Chicago, 1916.

⁷² For a brief exposé and indications of the principal sources of this theory, cf. Conger, G. P., *The Doctrine of Levels*, in *The Journ. of Phil.*, 1925, p. 309-321.

⁷³ *The Philosophy of Physical Realism*, New York, 1932.

theory of knowledge as revealed in the *Essays in Critical Realism* in function of their evolutionary and materialistic panpsychism — or, as they preferred sometimes to call it, “pan-psychical monism”. Although both have now professed themselves to be “epistemological monists” in regard to perception in as much as it is veridical,⁷⁴ thus apparently joining with the New Realists, both, in subsequent statements, have unequivocally asserted that the datum in point of status *always* differs from the object, thus evidently contradicting their professed epistemological monism.⁷⁵ Drake's final work,⁷⁶ added little to any part of his already broadly developed philosophy.

With the views of the Critical Realists thus fully known to one another, it is not surprising that they soon came to acknowledge the great diversity that exists among them. We find Sellars in 1924 disavowing the “essence doctrine” as non-essential to Critical Realism⁷⁷; and Lovejoy in 1925 accusing Drake, Santayana and Strong of trying to sit, so to say, on an impossible fence between epistemological dualism and epistemological monism⁷⁸; and in 1930, classifying them with the new Objective Relativists.⁷⁹ Drake, as the author of the project of the co-operative study, seemed to feel himself obliged to hold the group together as far as possible⁸⁰; in which endeavor he was seconded for a time by Sellars.⁸¹ But beyond some concessions in terminology and a further emphasis on common — but not specific — attitudes and doctrines, no reconciliation was achieved. In 1932 Strong, inspired by Lovejoy's *Revolt against Dualism* and certain articles the latter had

⁷⁴ Cf. Strong, *Essays on the Natural Origin of the Mind*, London, 1930, p. 29, 91, note; Drake, in *Contemporary American Philosophy*, New York, 1930, Vol. I, p. 283.

⁷⁵ Cf. Strong, *Is Perception Direct or Representative*, in *Mind*, 1931, p. 217-220; Drake, *Invitation to Philosophy*, Boston, 1933, p. 175-179.

⁷⁶ I. e. *Invitation to Philosophy*.

⁷⁷ Cf. *The Philosophical Review*, 1924, p. 383-384.

⁷⁸ Cf. *La Théorie de la Stérilité de la Conscience*, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1925, p. 127.

⁷⁹ Cf. *The Revolt against Dualism*, p. 108-111.

⁸⁰ Cf. *supra*, note 3.

⁸¹ Cf. Sellars, *Critical Realism and Its Critics*, in *The Philosophical Review*, 1924, p. 379-397; *What is the Correct Interpretation of Critical Realism*, in *The Journ. of Phil.*, 1927, p. 238-241.

written in defense of his position against the Objective Relativists,⁸² invited Lovejoy to an interchange of opinion in view of a *rapprochement* on the basis of their common doctrines. Lovejoy accepted, paying tribute to Strong's sincerity and courtesy in controversy. But the resultant interchange of opinion served only to accentuate the gulf between them, Lovejoy veering more and more towards the subjectivism apparent in his *opus magnum*⁸³ and Strong still seeking a solution of the subject-object dilemma in panpsychical psychology.⁸⁴

Finally we find the very postulate of the entente among the Critical Realists during the years 1917-1920, namely the "entire" possibility of isolating the problem of knowledge, already implicitly renounced by them in their writings during the following decade, being explicitly rejected by at least one of their number.⁸⁵

* * *

In concluding this sketch of the history of Critical Realism in America, we may be permitted a word of criticism. If Critical Realism, considered as a co-operative venture "in crystallizing and advertising a point of view in philosophy", has been a failure, it is not simply because latent differences among the Critical Realists were artificially — we do not say, deliberately — suppressed at the time the *Essays* were in process of conscription. Still less is it because any or all of the group were lacking in sincerity or ingenuity of thought. Fundamentally, their failure, collectively and individually, is due to the fact that they have not been sufficiently *critical* of themselves. They have approached the problem of knowledge burdened with a weight of prejudice that rendered antecedently impossible a satisfactory solution. The so-called "principle of immanence", at least in its pre-Kantian form, belief in materialistic evolution, negation of a transcendent, personal Deity; these and

⁸² Cf. Lovejoy, *Dualisms, Good and Bad*, in *The Journ. of Phil.*, etc., 1932, p. 337-354, 375-381.

⁸³ Cf. *The Revolt against Dualism*, p. 313-321.

⁸⁴ Cf. Strong, *The Missing Link in Epistemology*, in *The Journ. of Phil.*, 1932, p. 673-687; Lovejoy, *ibid.*, 1933, p. 589-606.

⁸⁵ Cf. Lovejoy, *The Revolt against Dualism*, p. 32. 40-42.

many other prejudices were accepted, in whole or in part, by the Critical Realists prior to their epistemological inquiry; certainly in the writings of none of them have these been shown to grow out of such an inquiry.

We believe that the Critical Realists in their central doctrine of the datum manifest a vague apprehension of one of the cardinal points of an adequate epistemology, namely the immanence and transcendence of cognition as revealed in the *concept* or *verbum mentis* of thomistic philosophy. But the above-mentioned antecedent prejudices rendered impossible any clear conception of that key to the knowledge situation. And only a clear conception of the same, along with all that it entails, can save the Critical Realists from becoming immersed in that welter of individualism which is American philosophy today.

These remarks we hope to develop and to indicate their pertinency in our subsequent article on the Critical Realism of Durant Drake.

J. Arthur RYAN, c. ss. r.

St. Alphonsus' Seminary,
Woodstock, Ontario.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

S. THOMÆ AQUINATIS, Doctoris Angelici, *Summa theologica diligenter emendata, De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata*. Six volumes. Taurini, Ex Officina Libraria Marietti. In-8. L. 70.

Les éditions Marietti de saint Thomas ont le triple avantage de fournir un bon texte, en un format commode et à un prix modéré. Leurs incessantes réimpressions sont leur meilleure réclame. Le sixième volume de la *Summa theologica*, comme on le sait, contient de précieux *indices* et le *lexicon* de Mellinio. Le troisième index (*rerum*) et le cinquième (*concionatorum*) sont d'une particulière utilité. S. D.

* * *

A. GARDEIL, O. P. — *Le Donné révélé et la Théologie*. Deuxième édition. Juvisy, Les Editions du Cerf, 1932. In-12, XXXV-372 pages.

Nous n'entreprendrons pas de donner même un aperçu de cet ouvrage qu'à bon droit on peut appeler classique: depuis plus d'un quart de siècle les théologiens thomistes l'exploitent. Comme le dit avec justesse le R. P. Chenu, O. P., préfacier de la présente édition, le livre du P. Gardeil « est l'un des rares ouvrages, qui, vingt-cinq ans après avoir vu le jour, . . . méritent d'être réédités ».

Les professeurs de théologie reconnaissent qu'en écrivant *le Donné révélé et la Théologie*, le savant Dominicain faisait non seulement œuvre d'assainissement, mais aussi œuvre de science véritable. Par son étude vivante et profonde de la nature de la théologie, il rejoignait la tradition des maîtres du moyen âge et de leurs fidèles commentateurs, tels que Cajétan et Jean de Saint-Thomas, pour qui la science sacrée n'est pas accumulation de sèches distinctions, de syllogismes rigides, mais pénétration, assimilation rationnelle et vivante du donné, divin quant à sa substance, humain quant à son expression: notion vraiment intégrale de la théologie qui corrige ce que des spécialistes de l'un ou de l'autre domaine auraient pu affirmer avec peu de nuances.

Car la théologie, pour conserver son caractère surnaturel et divin de la sagesse la plus authentique, ne doit pas perdre de vue l'aspect historique de son point de départ: le donné révélé. Elle n'a pas le droit de négliger les disciplines auxiliaires dont le but est de capter ces multiples sources de son inspiration. Le R. P. Chenu, qui a recueilli l'héritage du P. Gardeil et continue la tradition que ce dernier, avec le P. Marin-Sola, nous a laissée, rappelait cette doctrine dans un récent article de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

Nos étudiants en théologie ne manqueront pas d'aller puiser dans le livre du P. Gardeil, comme à une source pure, la vénération, l'amour et le zèle de cette science qui défend, engendre et nourrit la foi très salutaire dans le monde. J.-C. L.

* * *

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. — *Le Sens du Mystère et le Clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel.* Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1934. In-12, 343 pages.

Le but de cet ouvrage est d'enseigner au disciple de saint Thomas comment distinguer, avec son maître, l'obscurité supérieure des mystères divins de l'obscurité inférieure qui provient soit de la matière, soit de l'erreur, soit du mal moral ou des mystères d'iniquité.

Les connaissances philosophiques et théologiques étendues et profondes que possède le Père Garrigou-Lagrange font de son livre une œuvre dense, qu'une lecture superficielle et rapide jugera facile et même vieillie. Pourtant, les problèmes qu'examine l'A. sont de ceux-là que seule une contemplation théologique assidue rend familiers, en nous les montrant sous leur vraie lumière, celle du clair-obscur, celle de la foi. Au jongleur de formules, au contraire, ils paraîtront ou puérils ou absurdes.

Une première partie de l'ouvrage est consacrée au sens du mystère dans la philosophie, sagesse métaphysique, et dans la théologie, sagesse surnaturelle. Le R. P. en trouve l'explication dans le sens profond et la portée du verbe être qui commande toute notre réflexion métaphysique.

La valeur analogique de cette première notion de notre intelligence n'explique-t-elle pas pourquoi l'ordre de la connaissance intellectuelle universelle, qu'elle fonde immédiatement, sera à l'inverse de l'ordre de la connaissance sensible singulière? Cette notion d'être ne nous permet-elle pas de comprendre comment tout passage du monde extérieur à celui de l'esprit et tout procédé contraire impliquent une clarté imparfaite, un clair-obscur conditionné par la nature même de notre intellect et de la matière dont il dispose?

Le sage peut dire avec justesse: nous ne savons le tout de rien. Ce mystère, on le rencontre à chaque pas de notre itinéraire métaphysique: causalité, connaissance sensible, connaissance intellectuelle, etc. L'esprit philosophique a le sens du mystère, celui du clair-obscur intellectuel, parce qu'il s'élève au-dessus de la matière, mais ne peut cependant pas la dominer comme un maître.

Le philosophe chrétien sous ce rapport sera vraiment privilégié parce que plus près par la Révélation de Celui qui est la source d'une luminosité sans ombre.

Dans une seconde partie, l'A. passe en revue les principaux mystères du domaine théologique que la pensée chrétienne a médités et contemplés pour nous montrer ce que doit être, chez le théologien, le sens du mystère, ce que la nature apporte à l'explication du surnaturel.

Dans la connaissance de ces mystères, nous expérimentons une double clarté: celle d'en haut, puissante mais voilée, celle d'en bas dont la connaturalité ne réussit pas à arracher à notre intelligence un assentiment victorieux. Il en est ainsi de l'existence des mystères surnaturels, de l'éminence de la déité, de notre élévation à la vision béatifique, de la grâce et du miracle, de la foi, de la prédestination.

L'A. reprend tous ces problèmes qui lui sont familiers et dont il parle avec la science et le respect d'un contemplatif. Il nous enseigne comment notre raison doit se comporter dans l'étude de ces mystères, combien puissantes sont ses forces, mais aussi comment elle ne peut ambitionner une explication adéquate de ces vérités sublimes. Son rôle sera surtout de préparer l'âme chrétienne à goûter dans une lumière supérieure les mystères surnaturels, lorsqu'il plaira à l'Esprit-Saint, artiste divin, de la faire vibrer et résonner.

J.-C. L.

* * *

GEORGES DESGRIPPES. — *Etudes sur Pascal. De l'Automatisme à la Foi.* Paris, P. Téqui, 1935. In-8, IX-136 pages.

Cette monographie, intéressante et soignée, tient en quelques mots: le jugement de croyance par coutume et sa place dans la genèse de l'acte de foi selon Pascal.

L'argument pascalien du pari, qui consiste dans la répétition de gestes religieux dans le but d'engendrer la foi, est synonyme de processus spontané, où des habitudes organiques portent et conditionnent des habitudes mentales. Il part de l'extérieur pour aboutir à l'intérieur. Le pli mental qu'il engendre n'est pas un asservissement de la raison, mais sa soumission dans l'humilité à la lumière supérieure de la foi qui, sans prétendre nous contraindre à sa créance sans motif, ne s'engage pas cependant à nous rendre raison de toutes choses.

Pascal a également vu avec justesse comment le jugement de croyance ou de crédibilité, quoique nécessaire à la foi, ne la cause cependant pas. La grâce seule produit en nous la croyance inspirée et l'humilité seule attire à nous cette grâce divine et gratuite. La croyance par coutume aura précisément pour but de donner à notre esprit ce pli, cette courbe de l'âme humble.

Une quatrième étude examine la pensée religieuse de Pascal. L'auteur nous le montre comme l'apologète soucieux avant tout de préparer les voies de la grâce dans des natures que la faute originelle a frappées. Il verra donc d'un mauvais œil l'assurance du philosophe tentant d'atteindre Dieu lui-même par le moyen de ses concepts humains. Et ses préférences iront toutes au théologien, préoccupé de mettre l'accent sur la nécessité de la Révélation et du salut par Jésus-Christ, notre doux Rédempteur.

Il faut féliciter M. D., professeur de philosophie et collaborateur à la *Revue de Philosophie*, pour ces pages où son amour pour Pascal, sincère et discret, charme et retient.

J.-C. L.

* * *

M.-M. DESMARAIS, O. P. — *S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation mariale.* Ottawa, Inst. d'Etudes médiévales, 1935. In-8, 172 pages.

L'ouvrage du R. P. Desmarais, O. P., est une monographie sur une question théologique tout à fait actuelle, mais telle qu'elle apparaissait à l'un des grands docteurs du XIII^e siècle. Cette étude constituera, dans l'immense inventaire des doctrines scolastiques médiévales qui se poursuit, une des innombrables contributions analytiques préparatoires aux larges et lumineuses synthèses.

Quoique aprioristique par certains côtés, le procédé de l'auteur ne fausse pas toutefois, croyons-nous, la pensée du maître qu'il étudie. Partant de la notion de médiation telle que la conçoit le théologien moderne, il montre comment celle-ci se retrouve chez saint Albert et comment aussi tous les éléments que nous avons coutume de faire entrer dans la médiation mariale sont attribués par le docteur universel à la Vierge Marie.

Malgré l'aridité que comporte ce genre de travaux, la doctrine est présentée en une langue facile, limpide et précise qui ne manque ni de souplesse ni même d'élégance. L'auteur manifeste également une connaissance sérieuse des méthodes historiques et des procédés scientifiques.

Souignons enfin un appendice utile et intéressant sur l'authenticité des œuvres mariales albertiniennes.

L'ouvrage ne s'adresse évidemment pas à des lecteurs ordinaires que ne préoccupent point les nuances doctrinales; il est destiné aux professeurs et aux étudiants qui prennent quelque intérêt à l'histoire des doctrines théologiques.

A. C.

* * *

P. MATTHÆUS CONTE A CORONATA, O. M. C. — *Institutiones Juris Canonici ad usum utriusque Cleri et Scholarum*. Volumen III. *De Processibus*. Volumen IV. *De Delictis et Pœnis*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1933, 1935. In-8, 669 et 675 pages. L. 30 et L. 20.

Ces deux volumes marquent l'achèvement d'un excellent commentaire du Code de droit canonique en quatre tomes solides et touffus, ouvrage que l'auteur présente sous le titre modeste d'*Institutiones Juris Canonici*. Le P. Mathieu Conte adopte en effet le procédé propre aux manuels de droit canonique communément désignés sous la rubrique d'institutes; il suit plutôt la méthode synthétique dans l'ordination et la disposition de la matière, mais s'efforce toutefois de se tenir aussi près que possible du texte même du *Codex*.

Les notions préliminaires à chaque traité — définitions, divisions, exposés de principes — sont ramassées en quelques lignes, mais elles sont précises, claires et puisées aux meilleures sources. Il en est de même des explications textuelles ou commentaires proprement dits. L'auteur ne s'arrête pas à de longs développements historiques et ne s'attarde pas à justifier, par des citations de documents, sa manière de voir. Il se borne, comme il convient dans un manuel scolaire, à fixer la portée exacte de la règle canonique, à donner l'interprétation qu'il fait sienne, à résoudre les problèmes d'ordre pratique que soulève l'application de la loi. Sous ce rapport l'ouvrage est non seulement solide, mais il est fort complet. Rien ou presque rien n'a été oublié: les points controversés sont brièvement discutés et résolus avec justesse. On peut bien différer d'avis avec le R. P. ici ou là, mais on doit lui reconnaître un sens canonique aiguisé et une vaste information.

L'ouvrage nous paraît un des meilleurs, des plus riches et des plus complets dans la catégorie des *Institutiones*.

Pour notre part, nous aurions préféré que le numéro des canons et celui des paragraphes des divers canons fussent davantage en vedette. Un *Index canonum* avec références au commentaire rendrait également de grands services. Ce sont là des améliorations souhaitables qui complèteraient admirablement un ouvrage du reste remarquable.

Ces observations s'appliquent en particulier aux deux derniers tomes que nous présentons maintenant. Le troisième est un commentaire relativement développé du quatrième livre du Code sur les procès; le quatrième embrasse tout le cinquième livre du *Codex*, savoir la législation sur les délits et les peines. La troisième partie de ce dernier volume est le commentaire le plus complet que nous ayons vu sur les peines *in singula delicta*.

L'ouvrage est de ceux dont on ne se dispense pas.

A. C.

* * *

P. JOSEPHUS NOVAL, O. P. — *Commentarium Codicis Juris Canonici*. Liber IV. *De Processibus*. Pars II et Pars III. *De Causis Beatificationis Servorum Dei et Canonizationis Beatorum*. — *De Modo Procedendi in nonnullis Expediendis Negotiis vel Sanctionibus Pœnalibus Applicandis*. Augustæ Taurinorum, Romæ, Ex Off. Libraria Marietti, 1932. In-8, XI-661 pages. L. 50.

Ce volume est la suite d'un ouvrage commencé depuis plusieurs années et dont le premier tome parut effectivement en 1920. Il vient compléter heureusement le commentaire de l'auteur sur le quatrième livre du Code de droit canonique et contient une explication littérale de la législation relative aux procès de béatification et de cano-

nisation, ainsi que de la discipline actuelle touchant le mode de procéder dans l'expédition de certaines affaires administratives et dans l'application de certaines sanctions. Le P. Noval souligne précisément la distinction à faire entre affaires administratives d'ordre pénal et celles qui ne le sont point.

L'ouvrage n'entre pas exactement dans la même catégorie que le précédent. Il est plus large d'envergure et d'un caractère plus scientifique par la méthode de procéder comme par la précision de la documentation. L'auteur a suivi rigoureusement les instructions de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités (1917), et pour la présentation de la matière et pour le commentaire critique du texte lui-même.

Les paragraphes liminaires, intitulés *expositio rubricæ*, sont particulièrement réusis et seront appréciés par les professeurs comme par les étudiants. On y trouve un résumé historique de la législation antérieurement en vigueur et une claire exposition des notions fondamentales nécessaires à l'étude du traité qu'on aborde. L'auteur prend soin généralement de justifier ses positions par des citations appropriées tirées des sources les plus sûres: documents du Saint-Siège, anciennes décrétales, ouvrage classique de Benoît XIV.

Pour une étude détaillée et minutieuse de ces deux parties du *Codex*, le volume du P. Noval est un instrument d'un grand prix. A. C.

* * *

IVO BENEDETTI. — *Ordo judicialis Processus canonici instruendi. (Pro Curiis et Tribunalibus diœcesanis.)* Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1935. In-8, 166 pages.

L'auteur décrit brièvement les principales étapes de la procédure dans les tribunaux ecclésiastiques de première instance, en distribuant les canons du quatrième livre du Code selon l'ordre qui convient à la conduite d'un procès, ajoutant ici et là quelques mots d'explication. Il se limite aux normes générales et communes, laissant de côté les règles spéciales propres aux tribunaux supérieurs ou aux causes d'un caractère plus particulier.

On trouvera également dans cet ouvrage un spécimen de procédure dans une cause matrimoniale, ainsi qu'une série de formules-modèles pour la rédaction des actes du procès: inscription de la cause, citation des parties, serment, interrogation des témoins, sentence, etc.

Enfin, une section particulière reproduit sans commentaires les normes fixées par la Sacrée Congrégation du Concile (7 mai 1923) pour les causes *super matrimonio rato et non consummato*.

L'ouvrage que publie M. Ivo Benedetti est un traité plutôt élémentaire, mais pratique et appelé à rendre des services aux officiers des curies diocésaines, chargés d'expédier les affaires judiciaires. A. C.

* * *

SANCTI THOMÆ AQUINATIS *in decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Editio novissima cura et studio P. FR. ANGELI M. PIROTTA, O. P. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1934. In-8, XXIV-747 pages. L. 30.

Il y a quelques années, les commentaires de saint Thomas sur les œuvres d'Aristote étaient relativement rares, inaccessibles au grand nombre et difficiles à consulter. Le P. Cathala entreprit de les mettre à la disposition de tous par la publication du commentaire sur la *Métaphysique*. Le P. Pirotta a continué cette œuvre, et parurent successivement *de Anima*, *de Sensu et Sensato*, *de Memoria et Reminiscencia*, et plus récemment *l'Ethique à Nicomaque*.

Cette dernière publication est du même genre que les précédentes. On nous avertit dans la préface que ce n'est pas une édition critique, mais que le texte est correct. Aucun changement substantiel aux éditions antérieures. L'amélioration est dans la manière de présenter l'ouvrage. Un tableau général au début nous en donne les grandes divisions. Le commentaire est partagé en paragraphes numérotés. Des schémas clairs et bien disposés précèdent les différentes leçons ou groupes de leçons. Un index très détaillé, se référant aux numéros des paragraphes, termine le livre. Tout ceci facilite l'emploi et l'étude de ce commentaire.

Professeurs et étudiants sont très reconnaissants au P. Pirotta pour ce travail et espèrent voir se continuer la publication des commentaires du Docteur angélique sur les œuvres d'Aristote.

V.-R. C.

* * *

CAROLUS BOYER, S. J. — *Cursus philosophiæ ad usum Seminariorum*. Volumen primum. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1935. In-8, 560 pages.

Le Père Boyer destine son cours aux élèves des séminaires qui consacrent deux années seulement à l'étude de la philosophie. Ne pouvant donc traiter au long tous les problèmes de cette science, il se préoccupe d'en établir solidement les thèses principales, les autres devant suivre comme corollaires, et de montrer le fondement expérimental des solutions que les scolastiques apportent aux grandes questions qu'ils agitent. Dans la préface de son œuvre, l'auteur exprime son intention d'exposer fidèlement la doctrine de saint Thomas et de défendre les vingt-quatre thèses qui la résument. Cela nous semble bien naturel, qu'un professeur de la célèbre université pontificale de Rome suive les directives des papes et qu'il accepte les thèses rédigées par l'un de ses confrères qui a contribué grandement à la diffusion du thomisme.

Le premier volume de ce cours contient une introduction générale à la philosophie, la logique, la cosmologie et la toute première partie de la psychologie, la vie végétative. Avant d'aborder la cosmologie, dans quatre chapitres qui forment ce qu'il appelle une *Introductio metaphysica*, l'auteur expose certaines notions métaphysiques nécessaires à l'intelligence de la philosophie naturelle. On verra là des préoccupations pédagogiques très louables.

L'introduction générale à la philosophie, même dans certains manuels excellents, n'est qu'ébauchée et vraiment insuffisante pour donner aux élèves une notion exacte de la philosophie. Le P. Boyer a voulu que la sienne fût complète. A notre sens, la partie historique, qui va de Thalès aux philosophes modernes, est beaucoup trop longue. Si l'on veut faire comprendre aux élèves ce qu'elle contient, il faudra leur expliquer tant d'opinions sur les principaux problèmes de la philosophie naturelle et de la métaphysique, qu'il arrivera ce que l'auteur voulait précisément éviter, le *tædium* de rester longtemps à la porte du sanctuaire sans y entrer. D'autre part, d'explications trop brèves, les commençants ne retiendront que des noms, et qu'est-ce que cela pourra leur donner de lumière sur la nature de la philosophie?

La première partie de la logique majeure traite de la valeur de la connaissance humaine. L'auteur n'entre pas, il est vrai, dans les détails; mais nous croyons qu'aucune raison pédagogique peut motiver cette intrusion de la critique dans la logique. La discrimination entre le domaine propre de l'une et de l'autre « est un travail fort délicat, — car beaucoup de problèmes chevauchent sur les deux disciplines, — et cependant très nécessaire, — car il importe avant tout de maintenir les sciences dans la pure ligne de leur objet formel ». ¹

¹ Jacques Maritain, *Eléments de la Philosophie, Petite Logique, Avant-Propos*

Malgré ses quelques imperfections, le cours du Père Boyer, si on en juge par le présent volume, sera le meilleur que nous connaissons à l'usage de ceux qui doivent parcourir en deux ans tout le champ philosophique. S. P.

* * *

JACQUES MARITAIN. — *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses Frontières et son Objet*. Paris, P. Téqui, Libraire-Editeur, 1935. In-8, V-148 pages.

« Le débat de la philosophie et des sciences se ramène à un problème central: celui de la philosophie de la nature » (p. 2). Existe-t-elle cette philosophie de la nature? existe-t-elle comme science distincte de la métaphysique et des connaissances expérimentales? Voilà une double question à laquelle les philosophes ont donné diverses réponses. Héraclite, qui ne voyait partout que devenir et changement, a simplement rejeté l'existence d'une science de la nature. Platon n'en juge pas autrement, le monde sensible n'étant pour lui qu'une ombre de la réalité. C'est au Stagirite que revient l'honneur d'avoir « fondé la philosophie de la nature au sens d'un savoir proprement dit » (p. 10). Grâce à l'abstraction, l'intelligence peut atteindre l'être même des choses sensibles. Cette *φυσική* aristotélicienne, tout comme la *Philosophia naturalis* de saint Thomas, embrasse dans son unité spécifique la science entière de la nature, philosophique et expérimentale, *propter quid* et *quia*. Il n'y a entre ces deux derniers aspects qu'une différence de degré, accidentelle. « Absorber ainsi toutes les sciences de la nature dans la philosophie de la nature, c'était là la faute des anciens dans le domaine spéculatif » (p. 33).

Les modernes pèchent par excès contraire, absorbant la philosophie de la nature dans les sciences de la nature. Tel fut le dénouement d'un drame en deux actes: dans le premier, qui couvre les XVIIe et XVIIIe siècles, « la connaissance physico-mathématique a été prise pour... la philosophie de la nature » (p. 34). Dans le second, « qui a commencé avec le XIXe siècle et qui dure encore aujourd'hui » (p. 41), « elle a exclu toute philosophie de la nature » (p. 34). Une nouvelle science était constituée, qui prétendait monopoliser la connaissance du monde sensible et qui rejetait hors de son enceinte toute notion métaphysique, toute préoccupation ontologique.

Entre ces deux positions extrêmes des anciens et des modernes, y a-t-il place pour une troisième solution? M. M. le croit. Selon lui, la philosophie de la nature et les sciences expérimentales constituent deux savoirs spécifiquement distincts sous un même degré générique d'abstraction. Il s'agit bien d'une différence essentielle, et non plus seulement de degré, comme on le pensait autrefois. Reste à démontrer la thèse. L'A. s'y emploie d'une façon claire et vigoureuse dans le troisième et dernier chapitre de son livre. On résistera difficilement à la rigueur de l'argumentation. Qu'on s'en tienne à la thèse traditionnelle ou à la thèse récente, pratiquement les rapports de la science *propter quid* et *quia* du monde sensible en seront peu modifiés. Elles demandent toutes deux à se compléter mutuellement et il devient de plus en plus évident « que l'univers du réel sensible n'est intégralement connu que par la rencontre et la collaboration du philosophe de la nature et du savant » (p. 118).

Dût-elle ne pas rallier tous les suffrages, cette *étude critique* n'en reste pas moins la meilleure et la plus utile introduction à la philosophie de la nature. Professeurs et élèves lui feront l'accueil mérité. R. N.

* * *

RÉGIS JOLIVET. — *L'Intuition intellectuelle et le Problème de la Métaphysique* Dans *Archives de Philosophie*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1934. In-8, 112 pages.

Voilà une monographie qui intéressera tous ceux que préoccupent le bergsonisme

et le thomisme également. L'auteur a voulu confronter la doctrine de saint Thomas et celle de Bergson sur une question fondamentale en philosophie, de manière à mettre en lumière les points de rencontre et les divergences entre les deux systèmes. Il a parfaitement réussi.

Une première partie est consacrée à l'étude de l'intuition dans saint Thomas qui est, d'après M. Jolivet, « une vue directe de l'objet en sa réalité concrète » et s'oppose à la connaissance discursive. Appliquant cette définition, il circonscrit le champ de la connaissance intuitive thomiste en énumérant les divers domaines où elle se manifeste: connaissance que l'âme a d'elle-même, connaissance des singuliers par réflexion sur les phantasmes, connaissance abstractive mais directe de l'être et des premières notions, qu'il dénomme *intuition rationnelle*. On discutera peut-être l'une ou l'autre de ces applications, mais plusieurs seront impressionnés par les éléments de définition que l'auteur a accumulés.

Une seconde partie contient une étude comparative fort captivante sur la notion d'intuition chez saint Thomas, Occam, Descartes, Kant et surtout Bergson, et toujours en fonction du point de départ de la métaphysique.

Le travail de M. Jolivet sera remarqué et mérite, à notre avis, les plus grands éloges.

Le *Supplément bibliographique des Archives de Philosophie* (vol. XI, cahier II) donne des renseignements justes et utiles sur quelques-unes des plus récentes publications philosophiques. A. C.

* * *

BERNARD JANSEN. — *La Philosophie religieuse de Kant*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934. In-8, 181 pages.

Encore un livre sur Kant! Cette nouvelle publication, ainsi que l'actualité toujours vraie d'ouvrages sérieux concernant la pensée kantienne, rappelle l'épigramme dirigée par Schiller contre les interprètes du philosophe allemand: « Que de mendiants tout de même un seul riche nourrit! Quand les rois bâtissent, les charretiers ont à faire. » Empressons-nous d'ajouter qu'il ne s'agit dans notre cas ni de mendiant ni de charretier, mais d'un interprète digne du génie de celui qui a une place privilégiée dans l'histoire des idées et de la vie religieuse de l'Occident, et dont la figure domine encore dans une large mesure notre monde philosophique contemporain.

L'ouvrage, dont Pierre Chaillot nous présente une traduction française adaptée, est un exposé plutôt historique de la pensée religieuse de Kant. On en recherche d'abord les fondements dans les œuvres de la période précritique, où l'on voit le philosophe rationaliste épurer les thèses de la métaphysique wolffienne pour nier finalement toute valeur scientifique à la connaissance spéculative et répudier ses preuves de l'existence de Dieu.

Kant n'en rejette pas pour autant le concept de Dieu que des tendances piétistes ont fortement enraciné dans son cœur. Une nouvelle voie s'offre à sa recherche calculée, celle de la morale. L'éthique devient le fondement d'une métaphysique nouvelle, d'un monde nouveau, monde spirituel, le domaine de la liberté, d'une philosophie religieuse commandée par le postulat de l'existence de Dieu.

Il est facile alors de comprendre ce que Kant entend par religion: la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins, connaissance froide, mesurée, purement rationnelle, d'où nulle étincelle d'amour ne peut jaillir, incapable d'engendrer la moindre aspiration vers Dieu, la moindre demande.

L'attitude du philosophe, en face du christianisme, ne pouvait plus être que natu-

raliste et rationaliste. Elle garde cependant un caractère de respect et de dignité propre d'ailleurs à la personnalité du philosophe de Kœnigsberg.

On suivra avec intérêt certains chapitres de la deuxième partie, où l'A. expose avec une clarté assez rare chez les interprètes de Kant les thèses fondamentales de sa morale. Ces pages témoignent d'une intelligence remarquable des beautés et des grandeurs comme des déficiences du kantisme.

Le traducteur a fait une œuvre vraiment utile, non seulement en présentant cet ouvrage au public français, mais en l'adaptant à nos milieux intellectuels. Nombreuses en effet sont les citations de la bibliographie française du kantisme.

J.-C. L.

* * *

CÆSAR CARBONE.—*Circulus philosophicus seu Objectionum cumulata Collectio juxta Methodum scholasticam*. Vol. II. *Ontologia*. Taurini, Ex Off. Libreria Marietti, 1935. In-12, 597 pages. L. 18.

La dispute scolastique peut porter de beaux fruits à cette condition qu'elle soit autre chose qu'un bruyant exercice verbal. Par son œuvre, dont vient de paraître le deuxième volume qui contient les objections aux grandes thèses de la métaphysique, M. Carbone aura contribué à la maintenir. Les jeunes étudiants lui rendront grâce d'avoir colligé pour eux des matériaux épars dans les manuels de philosophie. Les longues réponses aux objections reproduisent la doctrine thomiste. Nouvelle raison de recommander l'œuvre de M. Carbone, nonobstant les remarques que nous avons faites dans le compte rendu du premier volume (*Revue*, tome V, p. 183*-184*).

S. P.

Recension des revues

Angelicum.

Janvier 1936. — S. E. le Card. R. VILLENEUVE: *Ite ad Thomam!* p. 3-23. — A. FERNANDEZ-ALONZO: *Scientiæ et philosophia secundum S. Albertum Magnum*, p. 24-59. — A. FRIES: *Um neue theologische Abhandlungen Alberts d. Gr.*, p. 60-92. — S. ZARB: *Chronologia enarrationum S. Augustini in Psalmos*, p. 93-108. — I. M. BOCHENSKI: *Notiones historiæ logicæ formalis*, p. 109-123.

Antonianum.

Janvier 1936. — P. Ioannes M. BISSEN, O. F. M.: *De primatu Christi absoluto apud Coloss. 1, 13-20. Expositio dogmatica*, p. 3-26. — P. Felicissimus TINIVELLA, O. F. M.: *De impossibili sapientiæ adeptione in philosophia pagana iuxta « Collationes in Hexaëmeron » S. Bonaventuræ*, p. 27-50. — P. Fidentius van den BORNE, O. F. M.: *De Historiæ ecclesiasticæ studio Disquisitio methodologica*, p. 51-66. — Dr Stephanus BAKSIC: *De activitate et momento Scholæ franciscanæ*, p. 67-72.

Apollinaris.

Num. 3 1935. — ACTA APOSTOLICÆ SEDIS. — S. C. CONSILII: *Decretum de catechetica institutione impensius curanda et provehenda* (E. Francia); *Ratisbonen. Iuris nominandi canonicos (ex officio)*, p. 355. — S. C. RITUUM: *Decretum de postulatoriis litteris conficiendis* (F. Roberti); *Decretum de modo servando in examinandis processibus informativis pro signanda Commissione super introductione causarum Servorum Dei et pro Confirmatione cultus* (F. Roberti), p. 354. — STUDIA. — PERUGINI A.: *Quinquagesimo anno post editas Litteras Encyclicas « Immortale Dei »*, p. 361. — CIPROTTI P.: *De consummatione delictorum attempto eorum elemento objectivo*, p. 377. — WASNER F.: *De consecratione, inthronizatione, coronatione S. Pontificis*, p. 482. — CONSULTATIONES. — BERNARDINI C.: *De impedimento cognationis legalis*, p. 440. — FRANCIA E.: *De stipendiis Missarum binatarum*, p. 443. — CIPROTTI P.: *De correptione delinquentis*, p. 445. — CIPROTTI C.: *Quinam sint dicendi ob delicta contra sextum decalogi præceptum damnati, ad effectum can. 2357, § 2*, p. 446.

Archivum Franciscanum Historicum.

Janvier-avril 1936. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *De Legenda S. Francisci Nea politana integra et nunc « Legenda Umbra » aptius nuncupanda*, p. 3-36. — Dr. Ben. KRAFT: *Der Bücherrücklass der Minderbrüder Hermann und Johann Sack (1438-1440)*, p. 37-57. — Abbé Julien LESPINASSE: *Le couvent des Cordeliers à Brioude (Haute-Loire)*, p. 58-80. — P. André CALLEBAUT, O. F. M.: *Le sermon historique*

d'Eudes de Châteauroux à Paris, le 18 mars 1229. Autour de l'origine de la grève universitaire et de l'enseignement des Mendiants, p. 81-114. — P. Damasus LABERGE, O. F. M.: *Fr. Petri Ioannis Olivi, O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum: 1283 et 1285 (Continuabitur)*, p. 115-155. — P. Victorinus DOUCET, O. F. M.: *De operibus manuscriptis Fr. Petri Ioannis Olivi in Bibliotheca Universitatis Patavinæ asservatis (Continuabitur)*, p. 156-197. — P. Paolo M. SEVESI, O. F. M.: *Lettere autografe di Francesco della Rovere da Savona, Ministro generale (1464-1469) e Cardinale (1467-1471), (poi Sisto IV, 1471-1484) (Continua)*, p. 198-234. — P. David de KOK, O. F. M.: *Fratres Minores Hollandiæ tempore Petri Codde (1690-1699)*, p. 235-252.

Biblica.

Fascicule 1 1936. — A. VACCARI: *Jahve e i nomi divini nelle religioni semitiche*, p. 1-10. — J. SCHMID: *Untersuchungen zur Geschichte des griech. Apokalypsetextes (I)*, p. 11-44. — A. DRUBBEL: *Le conflit entre la Sagesse religieuse et la Sagesse profane (I)*, p. 45-70. — H. WIESMANN: *Der Verfasser der Klagelieder ein Augenzeuge?* p. 71-84. — R. KÖPPEL: «*Homo Neandertalensis*», p. 85-93. — P. JOÛON: *Notes de lexicographie hébraïque (VIII, IX)*, p. 94-98. — A. MERK: *De fragmento quarti Evangelii vetustissimo*, p. 99-101. — G. MESSINA: *Nota aramaica*, p. 102-103.

Collectanea Theologica.

Fascicule 1 1935. — *Elogium fel. mem. Casimiri Wais*, p. 1. — *Vita et scripta Casimiri Wais*, p. 3-21. — Jean STEPÀ: *Mgr Wais comme philosophe (1865-1934)*, p. 22. — Ks. Teofil DLUGOSZ: *Seminaria clericorum in Polonia orientali ad an. 1880*, p. 23-37. — Edmund STEIN: *Alttest. Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur*, p. 38-83. — Ks. Adam GERSTMANN: *De concordatu austriaco an. 1933*, p. 84-94. — Antonius SLOMKOWSKI: *Doctrina Semiarianorum de circuminsessione personarum SS. Trinitatis*, p. 95-103. — Ks. Stanislaw ADAMCZYK: *De objecto formali intellectus nostri sec. S. Thomam*, p. 104-112. — Ks. Teofil DLUGOSZ: *Quænam paræcia de cursu temporis archidiœcesi Leopoliensi rit. lat. adnumeratæ sint*, p. 113-115.

Fascicule 2 1935. — Stanislaus SELIGA: *De Invectiva Hieronymiana*, p. 145-181. — Ks. Kazmierz KARLOWSKI: *De statutis episcopi secundum et præter jus commune editis secundum doctrinam Pap. Benedicti XIV disseritur*, p. 182-212. — Stefan ABT: *Othlon de Saint-Emmeram. Les confessions d'un moine du XIe siècle*, p. 216-244. — Ks. Jozef JELITO: *Ras Samra et Vetus Testamentum*, p. 245-253. — Waclaw ZAÏKYN: *Hodiernæ theologiæ orthodoxæ conspectus*, p. 254-277.

Fascicule 3 1935. — Stanislaus FRANKL: *Doctrina Hosii de sacrificio Missæ cum decreto Tridentino comparata*, p. 281-339. — Stefan ABT: *Othlon de Saint-Emmeram. Les confessions d'un moine du XIe siècle*, p. 340-372. — Aleksy DERUGA: *Josephus Szumlanski primus episcopus Leopoliensis unicus cum Ecclesia*, p. 373-388. — Waclaw ZAÏKYN: *Hodiernæ theologiæ orthodoxæ conspectus*, p. 389-405. — Ks. Kazmierz KOWALSKI: *Theologia nostri ævi. Filozofja*, p. 406-421.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Novembre-décembre 1935. — ACTA PII XI: *Epist. ad Emum Card. Alex. Henr. M. Lépiciér de quinquagesimo natali sacerdotii*, p. 417-418. — S. CONGREGATIO DE

RELIGIOSIS: *Rescriptum circa institutionem puellis dandam intra clausuram Monialium*, p. 419-420. — COMMENTARIUM CODICIS: *De Novitiatu. Can. 542. Requisita ad validam admissionem* (A. Larraona), p. 421-432. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 433-443. — STUDIA CANONICA: *De ingressu in Religionem, jure naturali, invalido* (A. Peinador), p. 444-452.

Divus Thomas (Plaisance).

Janvier-février 1936. — St. BERSANI, C. M.: *De intrinseca mendacii deformitate*, p. 3-14. — B. BARDESSONO, S. M.: *La vita eterna in San Giovanni* (continua), p. 15-34. — M.-H. LAURENT, O. P.: *Maître Pierre d'Espagne fut-il dominicain?* p. 35-45. — Jos. BERAN: *Quo sensu intelligenda sint verba Sancti Justini Martyris ὁση δύναμις αὐτῷ in I « Apologia », n. 67, p. 46-55.* — P. CASTAGNOLI, C. M.: *Un duplicato del « De forma absolutionis » nel cod. lat. 14546 della Nazionale di Parigi*, p. 56-59.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Octobre 1935. — J. D. M. MAES, O. P.: *Le pouvoir pontifical d'après Cajetan*, p. 705-721. — W. GOOSSENS: *L'immortalité corporelle dans les récits de Gen., II, 4b-III, p. 722-742.*

Janvier 1936. — G. THILS: *La notion de catholicité de l'Eglise à l'époque moderne*, p. 5-73. — Ed. BRISBOIS, S. J.: *Pour le Probabilisme*, p. 74-97. — L. CERFAUX: *Un fragment du Diatessaron grec*, p. 98-100. — J. DE GHELLINCK, S. J.: *La « Pecia » et les œuvres théologiques du moyen âge*, p. 101-107.

Etudes Franciscaines.

Septembre-décembre 1935. — P. DAMIEN: *Le Christ chez les Hindous*, p. 513-522. — P. DIEUDONNÉ DE THULIN: *La campagne négrière du « Pompée »*, p. 523-546. — P. THOMAS: *Le mouvement franciscain*, p. 547-559. — Don MONNOYEUR: *Gerson et l'Imitation*, p. 560-573. — P. JEAN DE COGNIN: *Le Père Chérubin de Maurienne (fin)*, p. 574-600. — P. GODEFROY: *Les Illuminés Français (fin)*, p. 601-615. — Prof. D. TRICOT-BOYER: *Les Capucins et la peste en Belgique*, p. 616-635. — P. UBALD D'ALENÇON: *Le P. Jean de Fano*, p. 636-647. — P. CONSTANTIN: *Apologie de l'Eglise par S. Laurent*, p. 648-717. — P. ROMUALD: *Le corps mystique du Christ*, p. 718-725. — P. HILDEBRAND: *Rubens chez les Capucins*, p. 726-731. — P. J.: *L'hôpital général de Limoges*, p. 732-733. — *Lettre de son Eminence le Cardinal Pacelli*, p. 734-735.

Janvier-février 1936. — P. DAMIEN: *Le catholicisme aux Indes*, p. 5-24. — P. CONSTANTIN: *Apologie de l'Eglise par S. Laurent de Brindes (fin)*, p. 25-51. — H. MATROD: *Aux portes de la Chine*, p. 52-66. — P. DIEUDONNÉ DE THULIN: *La campagne négrière du « Pompée » (fin)*, p. 67-93. — P. HILDEBRAND: *Bulletin franciscain*, p. 94-116.

France Franciscaine (La).

Octobre-décembre 1935. — B. M. R.: *Qu'est-ce que l'Augustinisme*, p. 423-428. — R. P. Hugolin LEMAY: *L'Œuvre manuscrite et imprimée des Récollets dans la Mis-*

sion du Canada, p. 429-442. — R. P. D. Willibrord LAMPEN: *Nomenclature et description de Manuscrits Franciscains*, p. 443-450. — R. P. Jérôme GOYENS: *Double document onomastique des Sœurs Grises puis Conceptionnistes à Nivelles*, p. 451-488. — R. P. Séraphin BELMOND: *Réalisme et Méthode*, p. 489-492. — V.-M. B.: *Augustinisme et Thomisme*, p. 493-496.

Gregorianum.

Fascicule IV 1935. — C. BOYER: « *La Pensée* » de M. Maurice Blondel et la théologie, p. 485-503. — G. G. WALSH: *The doctrine of Saint Thomas in the « Convivio » of Dante*, p. 504-530. — F. PELSTER: *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, p. 531-561. — J. A. DE ALDAMA: *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*, p. 562-576. — F. OGARA: *Notæ quædam præviæ et de Apostolatu ut criterio inspirationis*, p. 577-585. — C. BERALDO: *Il X Congresso Nazionale di Filosofia della Società filosofica italiana*, p. 586-596.

Harvard Theological Review (The).

Juillet 1935.—Martin P. NILSSON: *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, p. 181-230. — Burnett Hillman STREETER: *The Cæsarean Text of Matthew and Luke*, p. 231-236.

Octobre 1935. — Herbert Jennings ROSE: *Numen inest: « Animism » in Greek and Roman Religion*, p. 237-257. — Kenneth Sperber GAPP: *The Universal Famine Under Claudius*, p. 258-265.

New Scholasticism (The).

Janvier 1936. — Francis S. MOSELEY: *The Restoration of the Concept of Substance to Science*, p. 1-17. — John O. RIEDL: *Maimonides and Scholasticism*, p. 18-29. — Kurt F. REINHARDT: *Ethics in Art and Literature*, p. 30-38. — John K. RYAN: « *Scydromedia* »: *Anthony Legrand's Ideal Commonwealth*, p. 39-55.

Nouvelle Revue Théologique.

Décembre 1935. — René THIBAUT, S. J.: *Le complément naturel des paroles du Christ*, p. 1009-1023. — R. KOTHEN: *Dix années de J. O. C. A propos du congrès jociste international du 25 août*, p. 1024-1031. — A. HAYEN, S. J.: *Un type achevé de l'Action catholique. Le jocisme et ses structures essentielles*, p. 1032-1056. — L. DE CONINCK, S. J.: *Le ministère paroissial à l'heure actuelle. II. Cognosco oves meas*, p. 1057-1067. — J. LEVIE, S. J.: *Le Saint-Siège et les conflits internationaux*, p. 1068-1078. — *Actes du Saint-Siège*, p. 1079-1088.

Janvier 1936. — G. FESSARD, S. I.: *De la justice internationale*, p. 5-31. — P. BERTE, S. I.: *A propos des œuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination?* p. 32-56.—Ch. MARTIN, S. I.: *Comment se forma le recueil liturgique du bréviaire?* p. 57-70. — *Actes du Saint-Siège*, p. 71-73.

Février 1936. — François JANSEN, S. I.: *Autour de Plotin*, p. 113-138. — Jules CARLES, S. I.: *L'Avenir de la loi du jeûne*, p. 139-166. — J. DE BLIC, S. I.: *Le devoir de bienfaisance*, p. 167-170. — *Actes du Saint-Siège*, p. 171-196.

Mars 1936. — Henri DE LUBAC, S. I.: *Sur la Philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat*, p. 225-253. — E. ROLLAND: *Le fondement psychologique du probabilisme*, p. 254-268. — Fr. PAPILLON, S. I.: « *Esprit d'Expérience érotique* », p. 269-291. — *Actes du Saint-Siège*, p. 292-307.

Recherches de Science Religieuse.

Décembre 1935. — Paul JOÜON: *Le Sentiment religieux dans les plus anciennes Epitaphes des Musulmans d'Egypte*, p. 513-530. — Hubert DU MANOIR: *L'Argumentation patristique dans la Controverse nestorienne (suite et fin)*, p. 531-559. — Jacques ZEILLER: *Le Bilan de la Conquête chrétienne à la veille de la Paix constantinienne*, p. 560-582. — Jean CAJÈS: *Les Psaumes du Règne de Jahvé*, p. 583-592. — Adhémar d'ALÈS: *Tertulliana*, p. 593-594.

Février 1936. — Raymond PAUTREL: *Les Canons du Mashal rabbinique*, p. 5-45. — Guy de BROGLIE: *Malice intrinsèque du Péché: Esquisse d'une théorie des Valeurs morales (à suivre)*, p. 46-79. — Paul JOÜON: *Luc, XXIII. 11, ἐσθήτα λαμπράν*, p. 80-84. — Adhémar d'ALÈS: *Nicée-Constantinople. — Les Premiers Symboles de Foi*, p. 85-92. — Eugène SCHILTZ: *Concurrere. — Concursus*, p. 93-98. — Adhémar d'ALÈS: *Tertulliana: Le Rhinocéros et le Symbolisme de la Croix*, p. 99-100.

Revue Apologétique.

Novembre 1935. — E. FOLLET: *Le problème du Bien*, p. 513-545. — E. RENIÉ: *Le Saint-Suaire de Turin d'après les travaux récents*, p. 546-566. — E. FAVIER: *Les cloches*, p. 567-575. — P. DUDON: *Bilan d'une politique scolaire, 1900-1935 (2e article)*, p. 576-598. — A. LEMAN: *Notes d'histoire missionnaire*, p. 599-604. E. D.: *La tragédie allemande: la lutte contre les Juifs*, p. 605-607.

Décembre 1935. — LA RÉDACTION: *A Son Em. le Cardinal Baudrillart*, p. 641-642. — Son Em. le Cardinal A. BAUDRILLART: *Au grand mal, les vrais remèdes*, p. 643-662. — E. ROLLAND: *La valeur psychologique du Dogme Chrétien*, p. 663-677. — H. MICHAUD: *Ancienne liturgie du mariage*, p. 678-683. — P. COUTURIER: *Pour l'Unité des Chrétiens*, p. 684-703. — E. DUMOUTET: *Témoignages opportuns, évidences salutaires*, p. 704-710.

Janvier 1936. — P. M. PÉRIER: *Pourquoi le transformisme est-il suspect à beaucoup de catholiques?* p. 5-23. — A. RICHARD: *La Personne dans la Cité de Dieu*, p. 24-37. — E. ROLLAND: *La valeur psychologique du Dogme Chrétien (2e art.)*, p. 38-62. — H. MICHAUD: *Les Ironies de Jésus*, p. 63-69. — R. JOLIVET: *La Pensée d'après M. Blondel*, p. 70-78. — D. GORCE: *Pour mieux connaître le peuple de Dieu*, p. 79-81. — A. LEMAN: *Chronique d'histoire religieuse moderne*, p. 82-92. — G. BARDY: *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, p. 93-105.

Février 1936. — V. LENOIR: *Dans la pénombre des mystères du Christ Sauveur*, p. 129-141. — A. RICHARD: *La Personne dans la Cité de Dieu (fin)*, p. 142-155. — Ch. JEAN: *Le "Waw" hébreu et le premier chapitre de la Genèse*, p. 156-163. — A. POTTIER: *Le Père Louis Lallemant*, p. 164-170. — A. DESGUIGUES: *Un spirituel de notre temps: Jérôme Jaegen et la Vie Mystique*, p. 171-184. — L. HERPÉEL: *En marge de l'Affaire Stavisky. La morale en affaires*, p. 185-194. — H. MARÉCHAL:

Sagesse de Baden-Powell, p. 195-201. — H. MICHAUD: *Les Sacrements chez les protestants*, p. 202-209. — A. CONDAMIN: *Chronique biblique. Ancien Testament*, p. 210-223. — G. BARDY: *Chronique d'histoire des origines chrétiennes (fin)*, p. 224-235

Mars 1936. — K. ADAM: *Le Christ et son message devant nos contemporains* (trad. par E. Ricard), p. 257-263. — J. MOUROUX: *Histoire du Christ et foi au Christ (I)*, p. 264-280. — G. BARDY: *Copistes et manuscrits dans les Universités médiévales*, p. 281-289. — H. MICHAUD: *Les œuvres serviles « interdites le dimanche » (1)*, p. 290-303. — A. RICHARD: *L'Union des Catholiques dans l'Action civique*, p. 304-327. — M. LALLIER: *Scoutisme et Sacerdoce*, p. 328-337. — E. DUMOUTET: *En Autriche. Le rassemblement de la Jeunesse Catholique*, p. 338-347. — A. MOLIEN: *Chronique de liturgie*, p. 348-363.

Revue Biblique.

Janvier 1936. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *Les Origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, p. 5-33. — R. P. F.-M. BRAUN: *La Sépulture de Jésus*, p. 34-52. — Dom H. BÉVENOT: *Execratio vastationis*, p. 53-65. — R. P. D. BUZY: *Un cas de Syllepse historique*, p. 66-71. — Comte DU MESNIL DU BUISSON: *Les deux Synagogues successives à Doura-Europos*, p. 72-90. — H. GRIMME: *A propos de quelques graffites du Temple de Ramm*, p. 90-95. — R. P. DE VAUX: *Le sceau de Godolias, maître du palais*, p. 96-102. — R. P. F.-M. ABEL: *Tappouah*, p. 103-112.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Octobre-décembre 1935. — A. POTTIER: *Rigoleuc ou Lallement? Revendication pour la Doctrine spirituelle de certains écrits attribués à Rigoleuc*, p. 329-350. — UMILE DA GENOVA: *L'Opus Catharinianum et ses auteurs. Etude critique sur la biographie et les écrits de sainte Catherine de Gênes*, p. 351-380. — J. DE GUIBERT: *Vie sacerdotale, vie religieuse et perfection. Comment se pose la question (II)*, p. 381-397.

Janvier-mars 1936. — P. FIDÈLE: *L'exercice du recueillement d'après François d'Osuna*, p. 3-27. — M. OLPHE-GALLIARD: *La pureté de cœur d'après Cassien*, p. 28-60. — H. BERNARD: *Le P. Alonso Sanchez et la lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison*, p. 61-89. — F. CAVALLERA: *Du nouveau sur le pseudo-Denys?* p. 90-95.

Revue de Philosophie.

Septembre-octobre 1935. — Rémy COLLIN: *Mécanisme en biologie*, p. 385-418. — Ch. EYSELÉ: *Les facteurs psychologiques de la philosophie religieuse de Kant*, p. 419-435. — E. BORNE: *Du bonheur et de la béatitude*, p. 436-450. — R. VERNEAUX: *Pensée constructive et réalités spirituelles (P. Guérin)*, p. 451-459.

Novembre-décembre 1935. — J. DE TONQUÉDEC: *La doctrine blondélienne de la connaissance d'après "La Pensée"*, p. 481-512. — F. OLGIATI: *La néo-scholastique italienne et ses caractéristiques essentielles*, p. 513-537. — A. SANDOZ: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote (M. De Corte)*, p. 538-548.

Janvier-février 1936. — G. DWELSHAUVERS: *L'activité du laboratoire de psychologie à l'Institut catholique de Paris*, p. 1-16. — Y. DE LA BRIÈRE: *Comment a évolué la question du libéralisme catholique au cours des vingt dernières années*, p. 17-32. — F. OLGIATI: *La néo-scholastique italienne et ses caractéristiques essentielles (fin)*, p. 33-56. — S. BELMOND: *A propos d'une critique néo-thomiste du scotisme*, p. 57-67.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Novembre 1935. — G. RABEAU: *La Morale de la "Théologie dialectique"*, p. 617-663. — M.-Lot BORODINE: *Initiation à la Mystique sacramentaire de l'Orient*, p. 664-675. — J. TONNEAU, M.-L. DES LAURIERS: *Bulletin de Philosophie*. V. *Philosophie sociale*. VI. *Philosophie des sciences*, p. 676-704. — M.-D. CHENU, M.-J. CONGAR, J. PÉRINELLE: *Bulletin de Théologie*. I. *Introduction à la Théologie*. II. *Théologie spéculative*. III. *Théologie spirituelle*, p. 705-742.

Janvier 1936. — C. PERA: *Denys le mystique*, p. 5-75. — M.-L. DES LAURIERS: *L'activité de jugement*. II. *Intelligibilité et existence*, p. 76-103. — J.-A. ROBILARD: *Sur la notion de condition (status) en S. Thomas*, p. 104-107. — L.-B. GEIGER, A.-R. MOTTE: *Bulletin de Philosophie*. I. *Ouvrages généraux*. II. *Philosophie de la religion*, p. 108-133. — D. DUBARLE et L.-B. GEIGER, M.-J. CONGAR, H.-D. GARDEIL: *Bulletin d'Histoire de la Philosophie*. I. *Philosophie grecque*. II. *Moyen Age*. III. *Philosophie moderne*, p. 134-184. — A.-G. BARROIS, C. SPICQ: *Bulletin de Théologie Biblique*. I. *Ancien Testament*. II. *Nouveau Testament*, p. 185-203.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Avril 1935. — FÉVRIER: *Les origines de la marine phénicienne*. — L. JUGNET: *Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibnitz*. — A. TRILLAT: *Les savants et la théorie unitaire dans la « Comédie humaine »*. — R. JASINSKI: *Sur le « Saint Julien l'Hospitalier » de Flaubert*. — M. FRANCÈS: *Contre la censure des opinions de Spinoza à Karl Marx*.

Juillet 1935. — F. PIQUET: *Le préjugé raciste*. — Léon MIS: *Nietzsche et Stefan George, précurseurs du « Troisième Reich »*. — R. HUBERT: *Sous le signe de la métaphysique. De quelques caractères constitutifs de la pensée germanique*. — J. L'HOMME: *L'économie allemande contemporaine*. — A. BUESCHE: *L'art allemand depuis 1900*.

Octobre 1935. — Jean PUCELLE: *La théorie de la perception extérieure chez Descartes*, p. 297-339. — Rolf LAGERBORG: *Un écrit apocryphe de Fontenelle*, p. 340-359. — H. VAN DER TUIN: *Arts et Littératures comparés: Voyageurs français aux Pays-Bas dans la première moitié du XIXe siècle*, p. 360-384. — Hélène D'ALSO: *Sur un passage de Louis Lambert*, p. 385-388.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Novembre 1935. — H. THIELEMANS: *La métaphysique de l'instinct*, p. 413-436. — M. THOMAS: *La biologie de l'instinct*, p. 437-453. — J. DOPP: *Une forme personnaliste de l'idéalisme: la philosophie de M. Lachière-Rey*, p. 454-469. — M. DE CORTE: *L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel*, p. 470-500. — L. DE RAEYMAEKER: *Travaux récents de psychologie*, p. 501-516. — W. GOOSSENS: *Ou-*

vrages récents de philosophie de la religion, p. 517-529. — J. JACQUES: *Abstraction et analogie*, p. 530-534. — Ch. RANWEZ: *La controverse gnoséologique en Italie*, p. 535-541.

Revue Thomiste.

Janvier-février 1936. — Marcel DE CORTE: *De la Jeunesse et de la Vieillesse métaphysiques*, p. 3-25. — R. P. M.-A. GENEVOIS, O. P.: *La Maternité universelle de Marie selon saint Irénée*, p. 26-51. — R. P. Gaston RABEAU: *Sur quelques travaux d'histoire des sciences*, p. 52-78. — Dom Paul RENAUDIN, O. S. B.: *La Théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas. Le mystère de l'Incarnation*, p. 79-93. — R. P. M.-H. LAURENT, O. P.: *Processus canonizationis sancti Thomæ, Fossæ Novæ*, p. (471)-(486).

Vie Intellectuelle (La).

25 novembre 1935. — CHRISTIANUS: "Tout à tous", p. 6-8. — M. H. LELONG, O. P.: *Conversation à la "High Church"*, p. 9-38. — *Notes et Réflexions*, p. 39-54. — *A travers les Revues*, p. 55-56. — CIVIS: *Paysans de France*, p. 58-60. — Cel A. ROULLET: *A propos du "Rôle social de l'officier"*, p. 61-81. — *Notes et Réflexions*, p. 82-96. — *A travers les Revues*, p. 100-102. — A.-J. MAYDIEU, O. P.: *La tâche la plus urgente*, p. 104-106. — Gabriel MARCEL: *Obstacle et Valeur*, p. 107-131. — *Chronique scientifique*, p. 132-148. — Henri GUILLEMIN: *La religion de Lamartine*, p. 150-160. — *Notes et Réflexions*, p. 161-174. — *A travers les Revues*, p. 175-176.

10 décembre 1935. — CHRISTIANUS: *Du besoin d'expansion à la Société des Nations*, p. 178-180. — *Un nouveau procès de Christianus*, p. 181-198. — J. DANZAS: *La voie de la philosophie religieuse russe*, p. 200-224. — *Notes et Réflexions*, p. 225-234. — *Documents*, p. 235-260. — CIVIS: *Les catholiques et la politique*, p. 262-264. — Cel A. ROULLET: *A propos du "Rôle social de l'officier"* (suite), p. 265-291. — *Notes et Réflexions*, p. 292-300. — *Documents*, p. 301-310. — DANIEL-ROPS: *Le souvenir de Ladislas Reymont*, p. 312-328. — *Notes et Réflexions*, p. 329-347. — *A travers les Revues*, p. 348-352.

25 décembre 1935. — CHRISTIANUS: *Consciences de rechange*, p. 354-356. — A.-D. SERTILLANGES: *Civilisation, culture, humanisme et catholicisme*, p. 357-370. — *Notes et Réflexions*, p. 371-388. — *Documents*, p. 389-402. — CIVIS: *La question des Ligues*, p. 404-407. — H. GUITTON: *La stabilisation internationale des monnaies*, p. 408-425. — *Notes et Réflexions*, p. 426-448. — *A travers les Revues*, p. 449-452. — G. NOLLET: *Le royaume d'Aksoum et l'origine du christianisme en Ethiopie*, p. 454-475. — *Notes et Réflexions*, p. 476-486. — M.-A. COUTURIER, O. P.: *Pour l'art sacré*, p. 488-493. — *Notes et Réflexions*, p. 494-517. — *Documents*, p. 518-528.

10 janvier 1936. — *Lettre de S. Em. le Cardinal Pacelli*, p. 5-6. — CHRISTIANUS: *Les vœux de Christianus*, p. 8-10. — M. SCHERER: *Lettre ouverte à M. Jacques Maritain*, p. 11-23. — *Notes et Réflexions*, p. 24-40. — *Documents*, p. 41-44. — *A travers les Revues*, p. 45-48. — CIVIS: *La paix intérieure*, p. 50-52. — W. GU-

RIAN: *Bolchévisme rouge et bolchévisme brun*, p. 53-67. — *Notes et Réflexions*, p. 68-92. — *A travers les Revues*, p. 93-94. — F. PERROUX: *Dante Alighieri et la crise politique de l'Europe*, p. 96-107. — *Notes et Réflexions*, p. 108-124. — Henri GILLET: *Adolescences d'Alain-Fournier*, p. 126-144. — *Notes et Réflexions*, p. 145-172. — *A travers les Revues*, p. 173-176.

25 janvier 1936. — CHRISTIANUS: *Sacerdoce royal*, p. 178-180. — H. GUILLEMIN: *Les catholiques sous la Restauration*, p. 181-204. — *Notes et Réflexions*, p. 205-213. — *Documents*, p. 214-232. — CIVIS: *Neutralité américaine*, p. 234-236. — Luigi STURZO: *L'Etat totalitaire*, p. 237-259. — *Notes et Réflexions*, p. 260-272. — *Documents*, p. 273-274. — *A travers les Revues*, p. 275-278. — A. GEORGE: *Sur le physique et le vital*, p. 280-282. — A. GEORGE: *Les Fossiles*, p. 283-293. — *Documents*, p. 294-308. — *A travers les Revues*, p. 309-310. — DANIEL-ROPS: *Les "Nouvelles Nourritures" d'André Gide*, p. 312-321. — J. MADAULE: *Métaphysique et Poésie*, p. 322-329. — *Documents*, p. 330-352.

10 février 1936. — CHRISTIANUS: *Consignes d'avenir*, p. 354-356. — H.-D. NOBLE, O. P.: *La charité chrétienne et les dissensions politiques*, p. 357-382. — *Notes et Réflexions*, p. 383-394. — CIVIS: *Girouettes politiques*, p. 396-398. — R.-G. RENARD: *Capitalisme et propriété*, p. 399-421. — *Notes et Réflexions*, p. 422-441. — *A travers les Revues*, p. 442-444. — Jean LACROIX: *L'adolescence*, p. 446-467. — *Notes et Réflexions*, p. 468-477. — *Documents*, p. 478-488. — W. WEIDLÉ: *Mécanisation de l'inconscient*, p. 490-506. — *Notes et Réflexions*, p. 507-521. — *Documents*, p. 522-528. — H. GOUHIER: *Théâtre*, p. 527-528.

25 février 1936. — CHRISTIANUS: *Contre la violence*, p. 6-8. — F. MAURIAC: " *Vie de Jésus* ", p. 9-28. — *Notes et Réflexions*, p. 29-38. — *Documents*, p. 39-41. — *A travers les Revues*, p. 42-44. — CIVIS: *Lutte contre le chômage*, p. 46-48. — * * *: *Dieu est-il à droite?* p. 49-72. — *Notes et Réflexions*, p. 73-94. — P. MESNARD: *Erasmus et le pacifisme chrétien*, p. 96-120. — *Notes et Réflexions*, p. 121-130. — C. LEDRÉ: *La lutte du bien et du mal chez Tolstoï et Dostoïewsky*, p. 132-151. — *Notes et Réflexions*, p. 152-176.

10 mars 1936. — CHRISTIANUS: *Plans et doctrines*, p. 178-180. — Et. GILSON: *L'intelligence au service du Christ-Roi*, p. 181-203. — *Notes et Réflexions*, p. 204-209. — *Documents*, p. 210-214. — CIVIS: *Choses d'Espagne*, p. 216-218. — * * *: *Dieu est-il à droite?* (suite et fin), p. 219-245. — *Notes et Réflexions*, p. 246-260. — FRATER: *Responsabilités*, p. 262-264. — G. BRANGUES: *Les fondements de la pensée chinoise*, p. 265-302. — *Documents*, p. 303-330. — G. POULAIN: *L'architecte Auguste Perret*, p. 332-340. — *Notes et Réflexions*, p. 341-358. — *Courrier de la Revue*, p. 360-368.

Vie Spirituelle (La).

Décembre 1935. — A.-D. SERTILLANGES: *La présence mystérieuse*, p. 225-235. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La foi selon sainte Catherine de Sienne*, p. 236-249. — E. NEUBERT: *La doctrine mariale de M. Chaminade*, p. 250-271. — P. CRAS: *Louise Nicolle*, p. 272-286. — S. CYPRIEN: *Le Sacrement du Calice du Seigneur*, p. 287-294. — APOSTOLUS: *La charité de la foi*, p. 295-297. — J. DUPERRAY: *La dévotion à Marie et la culture des vocations*, p. 298-311. — L. BEAUDOU: *Congrégations*

mariales d'hommes et de jeunes gens, p. 312-325. — M. FARGUES: *Pour la formation religieuse des enfants: Matériel pédagogique*, p. 326-333. — Ch.-V. HÉRIS: *Perfection épiscopale et perfection sacerdotale*, p. (129)-(138). — O. LEROY: *La splendeur corporelle des saints (II)*, p. (139)-(160). — M. MELLET: *La vie sacramentelle de Notre-Dame d'après saint Albert le Grand*, p. (161)-(182). — H.-D. SIMONIN: *La doctrine mariale de saint Albert le Grand*, p. (183)-(186).

Janvier 1936. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La charité parfaite et les béatitudes*, p. 5-20. — F. BRAUN: *La charité et la fraternité des peuples*, p. 21-30. — A. LEMONNYER: *La vertu de religion*, p. 31-36. — Mgr A. SAUDREAU: *Le destin des maîtres mystiques*, p. 37-56. — P. CRAS: *Louise Nicolle*, p. 57-77. — MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE: *L'accord du parfait amour*, p. 78-84. — APOSTOLUS: *La Pudeur*, p. 85-88. — R. PLUS: *Le glorieux passé des Ursulines*, p. 89-96. — Et. LAJEUNIE: *Les directives spirituelles de l'Eglise: L'adaptation de la catéchèse*, p. 97-100. — H. MARÉCHAL: *L'éducation religieuse par le film-fixe*, p. 101-105. — M. FARGUES: *Formation religieuse des petits. Livres pour les enfants*, p. 106-112. — A. ROSWADOWSKI: *La mystique du "Cantique spirituel"*, p. (1)-(28). — O. LEROY: *La splendeur corporelle des saints et les phénomènes de luminescence*, p. (29)-(43). — H.-D. SIMONIN: *Chronique d'histoire de la spiritualité moderne*, p. (44)-(61). — D. GORCE: *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, p. (62)-(64).

Février 1936. — R. BERNARD: *Dieu aimé dans le Christ*, p. 113-127. — A. ROULLET: *L'amour du prochain: loi de l'Homme et loi de la Société*, p. 128-145. — J. MALÈGUE: *Méditation nocturne autour de Chartres*, p. 146-151. — Em. GEORGES: *Saint Jean Eudes d'après ses "Lettres et opuscules"*, p. 152-164. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Louyse de Ballon*, p. 165-184. — MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE: *L'accord du parfait amour*, p. 185-191. — APOSTOLUS: *Aumôniers de Lycée*, p. 192-195. — H. DE VILLENEUVE: *Paroisses et mouvements spécialisés: La coordination des deux organismes*, p. 196-206. — H. MARÉCHAL: *Santé des Scouts de France*, p. 207-213. — Et. LAJEUNIE: *L'Année mariale*, p. 214-224. — H.-D. SIMONIN: *La lumière de l'amour*, p. (65)-(72). — A. MÉNAGER: *A propos de Cassien*, p. (73)-(109). — G. RABEAU: *La morale d'Emil Brunner*, p. (110)-(124). — E.-L.: *Une nouvelle histoire de l'Inquisition*, p. (125)-(128).

Mars 1936. — R. BERNARD: *Notre prochain aimé dans le Christ*, p. 225-246. — A. ROULLET: *L'amour du prochain: loi de l'Homme et loi de la Société (suite)*, p. 247-262. — SACERDOS: *Connaître notre temps*, p. 263-266. — P. MESNARD: *Saint André-Hubert Fournet*, p. 267-282. — M. DE PAILLERETS: *Mgr de Ligonnès*, p. 283-292. — S. ANDRÉ-HUBERT FOURNET: *Ecrits spirituels. Extraits*, p. 293-298. — APOSTOLUS: *Spiritualité de l'érudition*, p. 299-303. — M.-J. CONGAR: *Pour l'unité du monde chrétien*, p. 304-311. — M. POUMEAU: *Paroisse et mouvements spécialisés: La rechristianisation des milieux de vie*, p. 312-323. — *L'Union Eucharistique*, p. 324-328. — H. DONDAINE: *Pour la vie intérieure*, p. 329-333. — R. DE VAUX: *Le sacerdoce de l'Ancien Testament*, p. (129)-(147). — A. LEMONNYER: *Mémoire théologique sur l'épiscopat*, p. (148)-(165). — E. PETERSON: *Pour une théologie du vêtement*, p. (166)-(177). — Mgr A. SAUDRAU: *La spiritualité d'Evagre le Pontique*, p. (178)-(190).

Zeitschrift für Ascese und Mystik.

1. Heft 1936. — Alexander WILLWOLL: *Gedanken zu einer Psychologie der Ascese*, p. 1-20. — Karl RAHNER: *Weihe des Laien zur Seelsorge*, p. 21-34. — M. CATHARINA: *Grundzüge heiliger Bildung nach dem Geiste der hl. Angela Merici*, p. 35-52. — Th. MÖNNICHS: *Geistliche Freude*, p. 53-60. — Joseph M. SCHELLER: *Zur Mysterienlehre*, p. 61-62. — Johannes B. SCHOEMANN: *Die Gottesgeburt im Menschen*, p. 63-66. — Konstantin KEMPF: *Neue Seligsprechungsprozesse aus dem deutschen Sprachgebiet*, p. 67-68.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La paternité de saint Joseph

(Lettre à Son Excellence Mgr Gabriel BREYNAT)

Excellence révérendissime,

J'ai lu, avec un très vif intérêt, votre étude sur la *Paternité de saint Joseph* (*Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1936).

Les citations, peu nombreuses, mais judicieusement choisies, montrent bien que la science théologique n'est pas à la hauteur de la tradition, ni même des expressions si fermes de saint Luc, au sujet de la paternité du saint patriarche.

Ce n'est pas que les théologiens ignorent le problème; les noms que vous citez dans votre article en témoignent suffisamment.

Pour être entièrement impartial, il est nécessaire de faire quelques distinctions.

I

Les théologiens, aussi bien que la tradition, considèrent comme indiscutable la proposition suivante: d'une part, la paternité de saint Joseph, si haute qu'on puisse la concevoir, ne saurait être sur le même plan que la maternité divine; d'autre part, cette paternité est incomparablement supérieure à toute paternité adoptive, existante ou possible, parmi les hommes.

La paternité du saint patriarche tient ainsi le milieu entre deux extrêmes qui sont à éviter soigneusement, l'un comme hérétique (en raison de la virginité de Marie et de Joseph), l'autre comme tout à fait insuffisant.

Mais précisément, ce milieu n'a pas de nom caractéristique; il est, par suite, mal défini; ce qui peut donner lieu à des imprécisions et même à des équivoques plus ou moins considérables.

Il va sans dire qu'il faut, en tout premier lieu, sauvegarder le dogme de la virginité de Marie et, par le fait même, de la transcendance de la maternité divine par rapport à la paternité de saint Joseph, à laquelle on ne peut donner le nom de paternité divine, au moins sans correctif.

De là chez les théologiens, comme du reste dans la tradition, une première tendance à insister sur les expressions « père adoptif », « père nourricier », etc., ce qui évidemment est très légitime et, en un sens, providentiel.

Car, de même que pour permettre au christianisme de bien situer le Christ Jésus dans sa position transcendante, unique de Dieu-Homme, à qui est dû le culte religieux auquel Dieu seul a droit, la théologie mariale ne devait prendre son essor merveilleux que d'une manière subséquente et subordonnée à la théologie du Verbe incarné, ainsi, toute proportion gardée, pour permettre au christianisme de bien situer la Vierge Marie à sa place unique et transcendante auprès de son divin Fils, la théologie de saint Joseph ne devait prendre son essor que d'une manière subséquente et subordonnée à la théologie mariale.

Tout naturellement, cet essor de la théologie de notre saint aurait pour base première et inébranlable les expressions si formelles du texte inspiré: « *parentes ejus* », « *pater tuus et ego* », « *et erat subditus illis* » (*Luc*, 2, 40 et suiv.).

De telles expressions supposent manifestement que Jésus donnait à Joseph le titre de « père », et cela, non en un sens quelconque, mais bien au sens même où il donnait à Marie le titre de « mère » (*pater tuus et ego; parentes*), les associant ainsi tous deux sur le même plan de corrélation de paternité et de filiation; de telle sorte que, en raison même de ce titre, Joseph était comme « père », à l'égard de Jésus, ce que Marie était comme « mère », à l'exception évidemment de la génération proprement dite.

Pour se rendre compte de la vérité et du caractère unique de ce titre de « père », ainsi donné par Jésus à Joseph, il faut ne pas oublier que le Sauveur était *Dieu et Fils de Dieu*.

Comme Dieu, il conférait à ses paroles la plénitude de signification et de vertu consécrationnelle. C'est l'argument même dont se servent les

théologiens, avec la tradition, pour montrer que les paroles du Christ sur la croix: *Ecce mater tua. . . ecce filius tuus*, consacraient la Vierge Marie mère du genre humain et médiatrice universelle; par le fait de cette même vertu, le titre de « père », donné par Jésus à Joseph, signifiait donc et consacrait en celui-ci une paternité réelle, profonde, mystérieuse, unique, comme la source même d'où elle émanait, c'est-à-dire de caractère divin.

Comme Fils unique de Dieu le Père, Jésus, donnant à Joseph le titre de « père », déclarait et consacrait en lui une participation formelle et véritable à la paternité même du Père éternel.

Tout cela semble obvie et fait comprendre la profusion, comme l'enthousiasme, des textes de la tradition, au sujet de la paternité de notre saint.

I I

Mais à cause de cela même, on se demande à bon droit pourquoi les théologiens, pouvant faire fond sur ces mêmes textes, ne cherchent pas à en creuser et mettre en solide relief la valeur doctrinale.

A cela, il y a deux raisons, l'une d'ordre pratique, et l'autre d'ordre doctrinal.

Voici la raison d'ordre pratique.

Le but d'une théologie de saint Joseph doit être, avant tout, d'établir la véritable dignité ou la primauté qui lui revient immédiatement après celle qui est unique et sans égale de la maternité divine.

Or, à supposer que la théologie puisse établir solidement cette singulière paternité du saint patriarche, précisément parce qu'il s'agit d'une paternité mystérieuse, sans analogie déterminée, sans nom défini, et par suite incompréhensible à l'ensemble du peuple chrétien, jamais on ne pourra sans équivoque proposer le culte de saint Joseph sous le titre de « paternité divine », comme on propose celui de la sainte Vierge sous le titre de « maternité divine ».

La raison d'ordre doctrinal est la suivante.

Saint Joseph ne mérite le titre de « père » de Jésus qu'en raison de son mariage avec Marie. En réalité, il n'est donc véritablement « père » que dans la mesure où cette paternité est précontentue dans son mariage.

Et dans ce titre de « père » donné par Jésus, comme dans l'expression de « parents », désignant Marie et Joseph par rapport au Sauveur, la théologie ne voit rien qui ne doive reposer sur le mariage du saint patriarche et de Marie comme sur son unique fondement.

En stricte science théologique, c'est donc uniquement en raison du mariage de Joseph avec Marie qu'on peut déterminer la nature, la dignité et les prérogatives de la paternité de notre saint à l'égard de Jésus.

Le processus, du reste, est très simple.

Par le fait de ce mariage, Joseph fondait une famille dont il était le *chef*, tout aussi bien qu'il était le conjoint, l'époux de Marie, et pour le même motif.

Cependant, toute la raison d'être, spécialement providentielle, de ce mariage, était manifestement de constituer une famille humaine au sein de laquelle devait naître le Verbe incarné.

Et par le fait de son incarnation et de sa naissance au sein de cette famille, qui est bien « sa famille », le Verbe incarné était bien l'enfant de cette famille (l'enfant Jésus).

De ce même fait, la prérogative et dignité de « chef de famille », appartenant à saint Joseph en raison de son mariage, devenaient prérogative et dignité paternelle à l'égard de l'enfant Jésus; de telle sorte que notre saint possédait à l'égard de cet enfant tous les droits, privilèges et prérogatives de « père », dans la mesure même où, par le fait de son mariage, il possédait toute la dignité, les droits, privilèges et prérogatives de « chef de famille », de la famille qu'il fondait en raison de ce mariage.

Et si l'on ajoute avec Léon XIII, dans son encyclique *Quanquam pluries*, du 15 août 1899, sur le patronage de saint Joseph, que « la maison que saint Joseph gouverna comme avec l'autorité de père contenait les prémices de l'Eglise naissante. . . », nous devons conclure, avec le grand pontife, que « saint Joseph possède comme une autorité *paternelle* sur l'Eglise universelle ».

En somme, toute la théologie du saint patriarche se ramène à ces trois titres que lui décernent les litanies approuvées en son honneur par Pie X: *Dei Genitricis sponse, Almæ Familiæ præses, Protector sanctæ Ecclesiæ*.

Ces trois titres s'enchaînent comme trois parties d'un même théorème vivant, leur unité reposant sur l'unité même de la famille fondée par saint Joseph en vertu de son mariage avec Marie.

Sans doute, aucun de ces titres n'exprime formellement la paternité de notre saint, mais tous les trois l'impliquent indissolublement.

D'autre part, il n'est pas vraisemblable qu'en donnant à Joseph ce titre de « père », Jésus ait voulu lui conférer une paternité plus haute que celle qui lui convenait de par sa dignité d'époux de Marie et de chef de la sainte famille.

Il serait donc fantaisiste de vouloir établir sur cette hypothèse une doctrine théologique relative à la paternité de saint Joseph.

En expliquant cette paternité par son réel et unique fondement, savoir, le mariage du saint patriarche et de Marie, la théologie lui donne donc son véritable caractère et rend compte de sa véritable dignité.

Même dans ces limites, la paternité de saint Joseph demeure une incomparable dignité, venant immédiatement après celle de « mère de Dieu ».

Et si, malgré tout, il semble que la théologie de Joseph n'est pas conforme aux textes si clairs, si riches et si pleins de la tradition, la raison en est vraisemblablement que la plupart de ces textes sont tirés d'homélies, de sermons, de pieuses méditations ou considérations, et non pas de traités de stricte science théologique.

Il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre que ces deux points de vue ne sont pas opposés, mais simplement différents, qu'ils se complètent même très harmonieusement.

La science théologique, ayant pour but de rendre compte de la doctrine, en fonction des principes stricts, est plutôt d'ordre spéculatif; tandis qu'une homélie ou un sermon s'attachera plutôt à l'application de cette doctrine, et donc visera au côté pratique.

Mais, pas plus qu'une homélie ou un sermon ne saurait faire abstraction des fondements de la doctrine à appliquer, la science théologique ne fait abstraction de ses conséquences et de sa valeur vitale.

Toutefois, dans l'exposé même des conséquences d'une doctrine, la science théologique s'attachera plutôt à l'aspect théorique; tandis qu'une homélie ou un sermon choisira des expressions qui exaltent les facultés d'où procèdent les élans de la piété, etc.

On comprend dès lors, qu'entre ces deux aspects, il puisse y avoir divergence même considérable d'expressions avec le même fonds doctrinal.

III

Le but de ce modeste exposé n'est évidemment pas d'établir un bilan exact de la théologie de saint Joseph; mais simplement de mettre en relief les grandes lignes d'une position doctrinale, dont il s'agit maintenant d'examiner la valeur.

Or, il semble bien que cette position doctrinale ne suffit pas pour rendre compte de la véritable dignité de notre saint, et en particulier de son incomparable paternité.

En effet, dans l'hypothèse d'une conception et maternité virginales, et donc miraculeuses, dont le fruit, au lieu d'être Dieu le Fils préexistant, éternel, immuable, serait simplement une personnalité humaine, l'argumentation de cette doctrine pourrait être exactement semblable; et tout se passerait dans les mêmes conditions: un mariage providentiel, ayant pour but de constituer à cet enfant merveilleux une famille pour le recevoir; une conception miraculeuse, et donc œuvre de l'Esprit-Saint; par le fait de cette conception et de la naissance de l'enfant, la paternité et la prérogative de l'époux, du chef de famille, devenant prérogative et dignité paternelles, en raison et en vertu même du mariage préalable.

Si, au surplus, cet enfant avait auprès du genre humain une mission providentielle, universelle, impliquée dans sa naissance, sa famille pourrait être considérée comme les prémices de la société qui, de par sa mission, lui devrait sa raison d'être.

Or, ce qui constitue et caractérise la maternité divine comme telle (et, par voie d'implication ou de conséquence, tous les mystères qui s'y rattachent comme à leur centre: immaculée conception, mariage de Joseph et de l'Immaculée, paternité de Joseph, Noël, la sainte famille, etc.), c'est

précisément qu'elle a pour terme immédiat, non pas une personnalité humaine, mais bien la personnalité même, préexistante, éternelle, immuable, infinie du Fils de Dieu, au sein de la Trinité.

C'est donc en fonction de cette préexistence qu'il faut rendre compte de tous ces mystères, et par suite, de la paternité de saint Joseph, qui en fait indissolublement partie.

Ce point de vue, ayant pour base immédiate le dogme même de l'incarnation, est le seul qui puisse montrer sous son vrai jour la doctrine de la maternité divine et de la paternité du saint patriarche.

Les brèves explications qui suivent suffiront à justifier cette position.

En raison même de son immutabilité et de son infinité, la personnalité préexistante de Dieu le Fils ne saurait recevoir quoi que ce soit de nouveau, du fait de l'union hypostatique.

Il est vrai, sans doute, que, par l'incarnation, la personne du Verbe fait subsister ou personnifie substantiellement une nature nouvelle, étrangère à la nature divine, qui est sa nature propre au sein de la Trinité. Mais ce serait une très grave erreur, pour ne pas dire davantage, que de concevoir cette personnification comme un prolongement, une sorte d'extension de la personnalité du Verbe.

Tout ce qu'il y a de nouveau dans ce mystère se trouve exclusivement du côté de la nature humaine.

L'union hypostatique ne peut donc avoir lieu que par élévation, traction, assumption de la nature humaine, à l'actualité préexistante, immuable, infinie de la personnalité propre du Verbe, au sein de la Trinité (*assumptione humanitatis in Deum*, dit saint Athanase) ; de telle sorte que l'actualisation personnelle de la nature humaine, dans l'union hypostatique, est conditionnée ou mesurée, non par la nature humaine assumée, si parfaite qu'elle puisse être, et par sa condition de *personnificabilité*, mais bien par l'actualité de la *subsistence* propre ou personnelle du Verbe.

Cependant, le Verbe incarné n'est homme que par le fait de la maternité divine, c'est-à-dire en assumant un corps formé dans le sein très pur de Marie, en vertu de sa fécondité maternelle (*ex Maria Virgine*).

Or ce n'est pas à la formation du corps que se termine, même immédiatement, la maternité ou l'action maternelle, mais formellement et précisément à la personnalité (*esse, fieri, concipi, nasci, generari, etc., est suppositi . . . i. e., in casu, Filii Dei*).

Dans la maternité divine, la fécondité se termine donc formellement, substantiellement et immédiatement à la personnalité éternelle, immuable, infinie, préexistante de Dieu le Fils.

A la vérité, c'est bien en raison du corps formé dans son sein virginal que Marie engendre le Verbe; et l'on serait peut-être tenté de dire qu'il y a ici causalité ou génération *dispositive*, non *perfective*, à l'instar de la génération ordinaire, qui a bien pour terme la personnalité humaine alors que, cependant, la causalité génératrice n'agit que d'une façon *dispositive* à l'égard de la création de l'âme, et par suite de la personnalité elle-même, qui est l'acte ultime de la nature complète, et primordialement en raison de l'âme.

Dans la maternité divine, la causalité simplement *dispositive* serait pour le moins un contresens, précisément en raison de la préexistence immuable, infinie de la personnalité du Verbe, à l'égard de laquelle il ne saurait y avoir de disposition ou de causalité *dispositive*, à l'instar de la génération humaine, où la personnalité est un *effet*, une réalité nouvelle (*natus est homo in mundum*).

L'union hypostatique ne pouvant avoir lieu que par élévation, assomption, traction de la nature humaine à la personnalité préexistante du Fils, dont l'actualité propre ou subsistance personnelle conditionne et mesure cette union, ainsi, la maternité divine ne peut avoir lieu que par élévation, assomption, traction de la fécondité maternelle à la personnalité préexistante, immuable, infinie du Verbe, dont l'actualité de subsistance personnelle conditionne et mesure le principe générateur dont elle émane ou procède selon la nature humaine (maternité divine).

Tout le devenir impliqué dans la génération humaine du Verbe se trouve en sens inverse de la génération ordinaire.

Ce n'est pas la mère qui produit un Fils; c'est en toute vérité le Fils préexistant qui produit sa mère, en subordonnant à sa personnalité préexistante de Fils la fécondité maternelle de celle qu'il s'est choisie pour

mère. Et comme il s'agit ici de créateur et de créature, cette subordination est nécessairement totale ou sans limites (création, c'est-à-dire production de tout l'être) ; en d'autres termes, c'est totalement et sans limites que la fécondité maternelle en Marie doit être subordonnée à la personnalité préexistante de son divin Fils.

Totalement, sans limites ni restriction, cela signifie pour le moins dès le premier instant de son existence : c'est, en d'autres termes, l'immaculée conception, qui est ainsi le prélude formel de la maternité divine, et, comme la maternité divine, appartient à l'ordre de l'union hypostatique et se trouve par le fait même sur le plan de la personnalité du Verbe qui est l'actualité propre, formelle, immédiate et substantielle de cette union.

Au surplus, il importe essentiellement de remarquer que la maternité divine implique entre Marie et Jésus la relation de principe (*esse mater*) à *principié* ou procédant (être Fils), *esse generans* — *esse genitum*; *esse ad Filium* — *esse a matre*, etc.

Or cette relation d'origine oppose les deux termes (*esse ad Filium* — *esse a matre*). Conséquemment, cette élévation ou subordination de la fécondité maternelle de Marie à la personne de Dieu le Fils, comme à son terme (*esse a matre*), doit nécessairement être en fonction d'un principe divin, distinct du Fils, mais égal à lui, et donc d'une personne divine; et, puisqu'il s'agit de subordonner la fécondité maternelle de Marie au Fils comme préexistant dans sa procession éternelle de Fils, cette élévation ne peut être que le fait d'une personne divine, dont la procession propre suppose la procession du Fils comme tel, au sein de la Trinité; bref, elle ne peut être que le fait du Saint-Esprit.

De sorte que la maternité divine, dans ses deux moments: immaculée conception et conception du Verbe, est nécessairement en fonction de deux personnes divines: du Fils comme terme (*esse a matre*), et du Saint-Esprit comme subordonnant à ce terme (la personne du Fils) l'être maternel, la fécondité maternelle, tout d'abord dans sa source même (c'est l'immaculée conception), et ensuite dans la fécondation d'où procède le Verbe incarné (*concepit de Spiritu Sancto*).

(Il va sans dire que partout où se trouvent les personnes du Fils et du Saint-Esprit selon leurs processions respectives, là se trouve aussi le

Père d'où tout procède au sein de la Trinité; mais il ne s'agit ici que d'expliquer ce que contient formellement et d'une façon immédiate la maternité divine.)

Ainsi donc, par le fait même de l'immaculée conception, l'être maternel, la fécondité maternelle de Marie, est totalement sous la dépendance immédiate et personnelle du Fils et du Saint-Esprit.

Conséquemment, par son mariage, qui lui donne précisément les droits et prérogatives d'époux sur la fécondité maternelle de son épouse, Joseph devient formellement participant des droits personnels du Fils et du Saint-Esprit; et les prérogatives ainsi que les droits de chef de famille et de père, qui dérivent de ce mariage même, impliquent en Joseph une dignité et une primauté n'ayant d'égaux que la maternité divine elle-même.

De sorte que, par le fait de son mariage avec l'Immaculée, le saint patriarche, à l'instar de son épouse, se trouve déjà dans l'ordre même de l'union hypostatique auquel appartient l'immaculée conception.

De ce fait, la conception du Verbe (*concepit de Spiritu Sancto*) et la naissance du Verbe incarné (l'enfant Jésus) constituent Joseph père de Jésus à un titre qui, sur le plan même de la maternité divine ou, d'une manière plus exacte, conjointement à la maternité divine, touche aux confins mêmes de la divinité, *attingit ad fines divinitatis*, selon la forte expression de Cajétan, commentant saint Thomas (*S. Th.*, II-II, q. 105, a. 4). Voir aussi le beau livre du P. Corne, o. m. i., *le Mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, vol. II, p. 89.

Ces quelques réflexions, dont je fais hommage à Votre Excellence, n'ont pas d'autre but que de mettre en relief l'idée mère de votre article, savoir, que la théologie de saint Joseph offre une mine doctrinale très riche qui, en grande partie, reste à exploiter.

De Votre Excellence le religieusement dévoué en N.-S. et M. I.,

François BLANCHIN, o. m. i.

De patrimonio parœciali

(continuatio)

CAPUT IV

DE PATRIMONII PARœCIALIS PROPRIETATE, ET DE FABRICA ECCLESIAE PARœCIALIS.

Articulus 2.—*De fabrica ecclesiae parœcialis.*

§ 1. *De fabrica ecclesiae parœcialis in iure canonico.*

FONTES.—C. I. C., Can. 395, § 3; 717, § 2; 1183-1184; 1186; 1356, § 1; 1475, § 2; 1481; 2398.

Conc. Trid., sess. XXIV, de ref., cap. 9; sess. XXIII, de ref., cap. 1 et 18; sess. XXV, de ref., cap. 14.

SCRIPTORES.—THOMASSINUS, *Vetus et nova disciplina circa beneficia et beneficiarios*, P. III, *De bonis Ecclesiae temporalibus*.

WERNZ, *Ius Decretalium*, t. III, 2 ed., 1912, P. I, n. 190 ss.

FOURNERET, Pierre, *Biens ecclésiastiques*, § II, *Histoire des possessions temporelles de l'Eglise depuis l'origine jusqu'à nos jours*. In: *Dictionnaire de théologie catholique*, 1904, t. II, col. 849-867.

COULY, Auguste, *Les fabriques avant la Révolution française*, 1911, passim.

VAN COILLIE-DE MEESTER, *La sépulture et les fabriques d'églises*, 2 ed., 1924, n. 64; 75-84.

OTTAVIANI, Alaphridus, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, 2 ed., 1935, vol. I, *Ius publicum internum*, P. II, Sect. II, Tit. IV, Cap. III, Art. II, *De libero regimine proprietatis ecclesiasticæ*, n. 205, p. 426-431.

MUNIZ, Tomas, *Derecho parroquial*, 1923, t. I, Cap. IX, *La iglesia parroquial*, p. 181 ss.

SUMMARIUM.—1. Sensus litteralis « fabricæ ». — 2. Origo fabricæ ecclesiæ. — 3. Evolutio fabricæ ecclesiæ. — 4. Fabrica ecclesiæ in iure tridentino et novissimo. — 5. Fabrica ecclesiæ in iure Codicis. — 6. Fabrica ecclesiæ ipso iure personalitatem iuridicam consequitur. — 7. Fabrica et ecclesia. — 8. Fabrica et

patrimonium ecclesiæ. — 9. Fabrica et sacrarium. — 10. Fabrica et Consilium fabricæ. — 11. Fabrica et patrimonium parœciale. — 12. Fabrica ecclesiæ parœcialis et bona non stricte parœcialia. — 13. Fabrica ecclesiæ parœcialis et cœtus seu communitas parœcianorum.

1. *Sensus litteralis « fabricæ »*. — Grammaticæ seu etymologicæ, vox *fabricæ* dicit *fabri opus, fabri officinam, fabrilemque artem*; sed ab hac originaria sua significatione paulatim vox illa translata fuit ad nuncupandum opus et officinam non quidem solius fabri sed et aliorum artificum. Quin imo, *fabrica* demum audivit ædificii molisve qualiscumque exstructio aut structura, et tandem ædificium ipsum.¹

Diversa huius philologicæ evolutionis stadia exhibent variæ linguæ modernæ. Sic, usu quotidiano, voce *fabrique* gallice intelligitur artificum officina; nomine *fabric* anglice textum vocatur, seu textile; italice tandem vox *fabbrica* ædificium significat, dum *fabbriceria* potius dicitur iuridicum institutum de quo nunc loquimur.

Classicum veluti exemplum legum tam civilium quam ecclesiasticarum, in quibus *fabrica* intelligitur sensu constructionis seu ædificii, esto hæc Novella Iustiniani Imperatoris:

Novella 131, Caput VII. Si quis voluerit *fabricari* venerabile oratorium, aut monasterium, præcipimus non aliter inchoandam *fabricam*, nisi locorum Sanctissimus Episcopus orationem ibi fecerit, et venerabilem fixerit Crucem.

Hac quippe ultima significatione induta, vox *fabricæ* in ius ecclesiasticum translata est, ut mox videbimus.

2. *Origo fabricæ ecclesiæ*. — Iam ante Edictum Mediolanense (anno 313), Ecclesia Christi bona temporalia possidebat. Scimus enim ex sancto LUCA (Act., II, 44-45 et IV, 32) quod, in ecclesia Ierosolymitana, « omnes etiam, qui credebant, erant pariter, et habebant omnia communia. Possessiones et substantias vendebant, et dividebant illa omnibus, prout cuique opus erat. . . Nec quisquam eorum, quæ possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia. »² Quod et in ecclesia Antiochena sanctus Paulus ordinavit.

¹ Cf. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, Verbo *Fabrica*.

² Cf. MERK, Augustinus, S. I., *Novum testamentum græce et latine*, Roma, Pont. Inst. Biblicum, 1933, p. 400.

Novimus etiam Apologetas, atque imprimis Tertullianum (*Apologeticum*, Cap. 39), ius vindicasse christianis bona communia possidendi ex illo capite Digestorum (Lib. XLVII, Tit. XXII, Lex I):

MARCIANUS [v. a. 211-217], Libro III Institutionum. Permittitur tenioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub prætextu huiusmodi illicitum collegium coeat. Quod non tantum in urbe sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit. Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hos non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur. (*Corpus iuris civilis*, ed. Mommsen-Krueger.)

Quamvis autem primis sæculis, bona Ecclesiæ plerumque fuerint *mobilia*, nempe quæ necessitatibus quotidianis cultus, cleri et pauperum inservirent, sæculo saltem tertio, etiam varia *immobilia* in possessionem communitatis christianæ venerunt. Ferebat enim Edictum Mediolanense, quod restituenda ecclesiis forent *loca* ad quæ convenire consuebant christiani:

Et quoniam iidem Christiani non ea loca tantum, ad quæ convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur, . . . ea omnia . . . iisdem Christianis, id est, corpori et conventiculis eorum reddi iubebis. . . In quibus omnibus supradicto corpori Christianorum intercessionem tuam efficacissimam exhibere debebis. (Lactantius, *De mortibus persecutorum*, Cap. 48. — Cf. P. L. t. VII, col. 267.)

Inde igitur a Pace Constantiniana, religio christiana, utpote publice recognita, non solum iure communi *collegiorum* licitorum utebatur, sed et privilegiis gaudebat *institutorum* religiosorum. Iam non solum collegium christianorum possidere valebat, sed et basilicæ seu ædificia sacra, sicut olim templa seu fana deorum. Sic enim basilicæ ab ipso Constantino Augusto munificentissime fundatæ suum patrimonium habuerunt, a patrimonio communitatis diversum.³

Præterea, ineunte sæculo quarto, ubique agnoscitur *fabrica ecclesiæ*, seu *titulorum exstructio*, tanquam unus e finibus potioribus ad quos universa substantia Ecclesiæ destinatur. Huius enim temporis est ille canon Concilii Romani, anno 324 habiti, sub Sylvestro Papa (314-335), qui primus sancit canonicam distributionem proventuum ecclesiasticorum in quatuor partes, veluti quatuor fines sociales Ecclesiæ. Sic enim sonat:

³ DUCHESNE, *Liber pontificalis*, t. I, p. CXLV.

Canon vel Constitutio Sylvestri Episcopi urbis Romæ, et Domini Constantini Augusti. Qualiter ecclesiastici gradus custodiantur, vel religio. In Concilio Romano II, anno 324. Actio I, Caput IV (editio II). — Commoneo autem vestrum consortes munimen, et de redditibus Ecclesiæ quatuor partes fieri, et quarta pars exigatur ab ecclesia, unam partem pontificum, fratribus dimidiam *ad ecclesias relevandas*, dimidiam presbyteris et diaconibus cum omni clero, vel peregrinis. Constituit hunc ordinem, ut si quis de clero, vel presbyteris universi loci, quod commune est, transire de hoc mundo, et si neminem de sua generositate haberet consortem, quidquid paupertas eius haberet, conferret ecclesiæ, et exinde quatuor partes fierent, sicut dictum est. (Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, col. 623.)

Si vetus Corpus iuris canonici inspiciamus, septem invenimus Decreti Gratiani loca, in quibus Summi Pontifices de *fabricis ecclesiarum* statuunt, et de quarta reddituum ecclesiasticorum portione iisdem *fabricis* applicanda. Quæ septem capita (C. XXIII, XXV-XXX, C. XII, q. 2), pro rei momento, allegare iuvat, prout in editione Lipsiensi secunda (Richter-Friedberg) reperiuntur. Parumper dumtaxat immutamus, chronologicæ prioritatis gratia, ordinem quo in « Concordantium canonum » distribuuntur.

Caput XXVIII. Oblationum et reddituum ecclesiarum tres portiones presbytero dispensandæ credantur. SIMPLICIUS Papa [S. Simplicius, 468-482] Florentio, et Equitio Episcopis (epist. III). De redditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium sola episcopo ex his una portio remittatur, duæ *ecclesiasticis fabricis*, et erogationi pauperum profuturæ a presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur. Et infra: § 1. Cui (id est Gaudentio episcopo) specialiter hoc præcipimus, ut tres illæ portiones, quas triennio sibi tantummodo dicitur vindicasse, restituat. [Scripsit anno 475. Richter-Friedberg.] ⁴

Caput XXIII. De rebus ecclesiæ non est alienandum aliquid. GELASIUS [S. Gelasius, 492-496] Iustino Archidiacono et Fausto Defensori. Vobis enim et famæ vestræ consultum duximus, ut pontificis vestri loco vobiscum ab eodem aliquis subrogetur, qui eius nomine pariter universa disponat, quatenus omnia prædia ad vestrum revocetis studium. . . (et) omnem pensionis summam ex omnibus prædiis rusticis urbanisque collectam ad antistitem deferatis. . . Et quatuor portiones vel de fidelium oblatione, vel de hac fiant modis omnibus pensione, ita ut unam sibi tollat antistes, aliam clericis pro suo iudicio et electione dispertiat, tertiam pauperibus sub omnium conscientia faciat erogari, *fabricis* vero quæ competit ad ordinationem pontificis, erogatione vestra decerni-

⁴ Sub die 2 Martii, qua nempe festum S. Simplicii, Papæ et Confessoris, a Clero Almæ Urbis quotannis celebratur, memorat Ecclesia beatoque Pontifici laudi vertit, quod « oblationes Ecclesiæ ita partiendas esse præcepit, ut una dumtaxat portio episcopo, una itidem clero, duæ vero in Ecclesiæ fabricam, et peregrinos ac pauperes erogarentur » (Proprium Officiorum pro Clero Almæ urbis, die 2 martii, lectio V).

mus esse pendendam. Si quid forte sub annua remanebit expensa, electo idoneo ab utraque parte custode, condatur enthecis, ut, si maior emergerit *fabrica*, sit subsidio quod diversi temporis diligentia potuerit custodiri. [Caput incerti temporis (492-496). Richter-Friedberg.]

Caput XXV . . . Idem [S. Gelasius Papa] Maiorico, Sereno et Iohanni Episcopis . . . [Pontifici] privilegia sua integra convenit omni ratione servari, ut eius dispensatione portiones proveniant consuetæ, ita ut portionem quartam, quæ ad eos pertinet, sua pontifex ordinatione distribuat, prout cuiusque locum meritumque cognoscit. Pariter etiam ex fidelium oblatione est faciendum, ut quartam clericis erogat pro consideratione suæ electionis antistes. *Fabricarum* etiam portio episcopo sciente et disponente vestra erogatione pendatur, quatenus nihil penitus in detrimentum alicuius rei patiamini generari. [Caput incerti temporis (492-496). Richter-Friedberg.]

Caput XXVI. Reddituum et oblationum duæ portiones clericis committantur. Idem [S. Gelasius Papa] Clero et ordini, et plebi Brundusii. Concesso vobis quem petistis antistite, fratre iam et coepiscopo meo Iuliano, necessarium fuit (eodem ad ecclesiam suam mox remisso) ad vos nostra scripta pariter destinari, quibus agnosceretis eidem fuisse præceptum, ne unquam ordinationes præsumat illicitas. Et infra: § 1. Redditus et oblationes fidelium in quatuor partes dividat, quarum unam sibi ipse retineat, alteram clericis pro officiorum suorum sedulitate distribuat, *fabricis* tertiam, quartam pauperibus et peregrinis habeat fideliter erogandam, quarum rationem divino est redditurus examini. [Epistola scripta incerto tempore (492-496). Richter-Friedberg.]

Caput XXVII. De oblationibus fidelium quot portiones fiant, et quæ cui conveniat. Idem [S. Gelasius Papa] in epistola ad episcopos per Lucaniam et Brutios, c. 29. Quatuor autem tam de redditu quam de oblatione fidelium, prout cuiuslibet ecclesiæ facultas admittit (sicut dudum rationabiliter est decretum), convenit fieri portiones, quarum una sit pontificis, altera clericorum, tertia pauperum, quarta *fabricis* est applicanda. . . Ea vero quæ *ecclesiasticis ædificiis* attributa sunt, huic operi veraciter prærogata *locorum* doceat instauratio *sanctorum* manifesta, quia nefas est, si *sacris ædibus* destitutis in lucrum suum præsul impendia his deputata convertat. [Scripsit anno 494. Richter-Friedberg.]

Caput XXIX. De redditibus ecclesiæ etiam noviter acquisitis quarta pars clericis erogetur. Gregorius. [S. Gregorius Papa, I, 590-604] Maximiano Episcopo Syracusano. Cognovimus, de redditibus ecclesiæ noviter acquisitis canonicam dispositionem quartarum minime provenire, sed episcopos locorum tantummodo distribuere quartam antiquorum reddituum, nunc vero quæsitâ suis usibus retinere. Quam rem pravam subintroducendamque consuetudinem fraternitas tua vivaciter emendare festinet, ut sive de præteritis redditibus, sive de his quæ obvenere, vel obvenientibus, quartæ secundum distributionem canonicam dispensentur. [Scripsit anno 593. Richter-Friedberg.]

Caput XXX. De stipendio ecclesiæ quatuor debent fieri portiones. Idem [S. Gregorius Papa I] Augustino Episcopo Anglorum (in responsione ad primam interrogationem). Mos est apostolicæ sedis ordinato episcopo præcepta tradere, ut de omni stipendio, quod accidit, quatuor debeant fieri portiones,

una videlicet episcopo et familiæ eius propter hospitalitatem atque susceptionem, alia clero, tertia pauperibus, quarta *ecclesiis reparandis*. [Scripsit anno 601. Richter-Friedberg.]

Qua autem ratione, hæc lex de *canonica distributione* seu *canonica dispositione quartarum* totam Ecclesiam occidentalem pervaderit, Gregorius Magnus hoc ultimo loco innuit. Et aliqua nota *Correctorum Romanorum*, ad caput XXVI (supra relatum) adiecta, nos docet, quod « talis . . . epistola, sed brevior, refertur in libro, qui inscribitur, Ordo Romanus, et *Formata Episcopo danda* nuncupatur ».

3. *Evolutio fabricæ ecclesiæ*. — In primæva igitur disciplina Ecclesiæ, quid fuerit *fabrica ecclesiæ*, luculenter ex canonibus mox allegatis apparet. Tali siquidem nomine intelligebatur: sacrorum locorum instauratio, cui, tanquam uni ex quatuor finibus societatis christianæ, ipso iuris præscripto cedebat quarta omnium reddituum ecclesiasticorum portio.

Subdere tamen oportet, ad meliorem rei intellectum, *loca sacra* ex tunc comprehendisse, præter basilicas et ecclesias, seu *titulos*, atque altaria cum omni sacra suppellectili, etiam cæmeteria. Namque, teste historia et archæologia, Ecclesia Christi, suorum fidelium cum signo fidei defunctorum et in somno pacis dormientium nunquam immemor, *loca sacra* deputavit non solum divino cultui sed et fidelium sepulturæ (Cf. Can. 1154).

Prout autem rerum natura poscebat, ecclesiarum semel exstructarum et conservationi et tempestivæ refectioni sapienter providebatur. Quid vero ædis sacræ conservatio divinique cultus exercitium importaret dispendii, celeberrimum, quamvis ætate multo posterius, documentum illustrat, nempe Constitutum illud S. Leonis Papæ IX (1049-1054), quo devotus Pontifex, anno 1049, ut refert Cardinalis Baronius, « in ecclesiæ Sancti Petri emolumentum concessit, ut decima pars oblationum cederet eiusdem Principis Apostolorum basilicæ utilitati »:

Beate Petre Apostole, ego Leo Episcopus servus tuus, et omnium servorum Dei, de tuis donis aliquam tibi offero particulam. . . Ecce enim de oblationibus fidelium, quæ tibi offeruntur in altari tuo, sub quo sacrum et venerabile corpus tuum requiescit, et etiam in confessione ipsius altaris, decimam partem tibi, quamvis tuum totum sit, humili devotione et tota cordis prosternatione, offerimus, donamus, concedimus. . . ad *constructionem* et *resarcitionem* ipsius tui

sacri templi, in ædificandis parietibus, picturis, tignis, tectis, imbricibus, et præterea luminariorum concinnationibus assiduis olei et ceræ, necnon lampadibus vitreis et acinduli, atque thymiamate, cæterisque omnibus utensilibus, quæ ad usum et necessitatem atque decorem totius ipsius ecclesiæ pertinent. (BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, t. XVII, anno 1049, n. XXX.)

Progrediente tandem Ecclesia, statutum iam saltem a sæculo VI fuit, ut omni ecclesiæ ædificandæ præstaretur congrua dos « ad luminaria, et ad custodiam et ad stipendia custodum », necnon et ad « substantialem sustentationem eorum, qui ibidem servituri forent ». Scribebat enim S. Gelasius Papa I, anno 495-496, ad Senecionem Episcopum (C. 26, C. XVI, q. 7) :

Hanc igitur [ecclesiam], frater carissime, si ad tuam diæcesim pertinere non ambigis, ex more convenit dedicari, collata primitus donatione solemnî, quam ministris ecclesiæ destinasse præfati muneris testatur oblator.⁵

Quam cetero provisionem et Imperatores christianos sancisse, testatur hæc Novella Iustiniani:

. . . Non aliter quempiam ecclesiam ex novo ædificare, priusquam loquatur ad Deo amabilem Episcopum, et definiat mensuram quam deputat, et ad luminaria, et ad sacrum ministerium, et ad incorrumpendæ domus custodiam, et observantium alimenta; et si sufficienter habere videtur, faciat prius donationem eorum quæ futura sunt deputari: et ita domus ædificetur. (Novel. 67, cap. II.)

Exinde enim repetenda est lex illa, quæ etiamnum viget, prout tum in littera Codicis (Can. 1162, § 2) tum in rubrica Pontificalis Romani (Tit. De benedictione et impositione primarii lapidis pro ecclesia ædificanda; Tit. De ecclesiæ dedicatione seu consecratione) consignatur.

Canon 1162, § 2.—Ordinarius consensum ne præbeat [ecclesiam ædificari], nisi prudenter præviderit necessaria non defutura ad novæ ecclesiæ ædificationem et conservationem, ad ministrorum sustentationem aliasque cultus impensas.

Pontificale Romanum. Titulus De benedictione et impositione primarii lapidis pro ecclesia ædificanda. — Nemo ecclesiam ædificet, priusquam Pontificis iudicio locus et atrium designentur, et quid ad luminaria, quid ad rectoris ministrorumque stipendia sufficiat, quidque ad Ecclesiæ dotem pertineat, definiatur.

Talis equidem cumulus bonorum, *fabricæ ecclesiæ* obveniens, dotatio quædam specifica erat; sed nondum constituabat ens iuridicum dis-

⁵ Cf. etiam C. 9, D. I, de cons.: ex Concilio Aurelianensi I, anno 511; et c. 1, C. I, q. 2: ex Concilio Bracarensi III, anno 572.

tinctum a communi massa bonorum ecclesiasticorum. Tunc enim, solæ diœceses, quæ et *parœciæ* seu *parochiæ* promiscue vocabantur, tanquam personæ morales agnoscebantur.

At decursu temporis, passim scilicet creatis parœciis ruralibus, inductoque *precarix* primum, et dein *beneficii* instituto iuridico, diœcesanum patrimonium quasi dissociari paulatim contigit, et in diversa patrimonialia minora segregari; quæ patrimonialia minora tanquam novorum institutorum propria mox habita fuerunt. Et exeunte iam sæculo VI, parœciæ rurales sua patrimonialia autonomia potiri cœperunt. Inde, ex bonis harum ecclesiarum singularium, non amplius quaternæ, sed tunc trinæ solummodo partes dividuntur, seclusa videlicet illa *portione episcopi*, cuius solutio deinceps sola bona *diœceseos*, non autem bona singularium institutorum, gravabit.

Sed nec satis. Ulterius enim et tale patrimonium ita deartuari eveniet, ut tribus entibus seu personis iuridicis distinctis mox cedat locum, nempe *beneficio*, *mensæ pauperum* et *fabricæ ecclesiæ*. Hoc quidem eo ex fonte promanavit, quod tria instituta prædicta suos proprios uniuscuiusque administratores vindicarunt, et, Episcopo favente aut saltem tolerante, reapse obtinuerunt.

Quo autem temporis momento, completa fuerit huiusmodi evolutio, satis exacte definiri potest, asserendo quod sæculo XIII in Germania et in Anglia, sæculo autem XIV in Gallia et in Belgio, *fabrica ecclesiæ* suam autonomiam tenet⁶ in iure et in facto, suosque administratores habet. Hoc enim clare eruitur ex canonibus plurium Conciliorum, et præsertim Concilii Herbipolensis (Wüzburg, anno 1287) et Synodi Coloniensis (anno 1300) in Germania; Synodi Exoniensis (Excester, anno 1287) in Anglia; Conciliorum Auxitani (Auch, anno 1326), Parisiensis (anno 1346) et Vaurensis (Lavaur, anno 1368) in Gallia.

Concilium Herbipolense (Wüzburg, anno 1287). Canon 35. De laicis qui bona *fabricæ ecclesiæ* administrant. Laicos in nonnullis partibus, prætextu *fabricæ ecclesiæ* reparandæ, per laicos sine consensu prælatorum, seu capitulorum ecclesiarum huiusmodi, ad recipiendum oblationes seu proventus alias concessos *fabricæ*, deputatos, præsentis constitutionis tenore, huiusmodi officio ex nunc volumus esse privatos. (Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXIV, col. 863-864.)

⁶ COULY, *Les fabriques avant la Révolution française*, p. 85 ss.

Synodus Coloniensis (anno 1300). Caput XVI. Laici provisores ecclesiarum parochialium, qui pro conservatione structurarum, luminarium et compensatione ornamentorum instituuntur, . . . bis in anno Plebanis suis teneantur reddere rationem. (Mansi, *l. c.*, t. XXV, col. 22.)

Synodus Exoniensis (Excester, anno 1287). Canon XII. Præcipimus in super, quod de ecclesiarum *instauro*, ipsius custodes, coram rectoribus vel vicariis ecclesiarum, seu saltem capellarum parochialium, et quinque vel sex parochianis fide dignis, quos ipsi rectores, vicarii vel capellani de hoc duxerint eligendos, quolibet anno computum fideliter reddant, et redigatur in scriptis. Quam scripturam præcipimus loci Archidiacono, cum visitat, præsentari, nec ipsum *instaurum* in alios usus quam ecclesiæ, ullatenus convertatur. Unde si parochiam, pro defectibus ecclesiæ, seu pro aliis demeritis, amerciari contigerit, de proprio satisfaciant, *instauro*⁷ ecclesiæ integre remanente. (Mansi, *l. c.*, t. XXIV, col. 802.)

Huc igitur tunc devenit *fabrica ecclesiæ* ut, non iam solum dotatio aliqua specifica existat, super massam bonorum parochialium aut diœcesanorum imposita, sed ens iuridicum per se stans, capacitate patrimoniali et administrativa præditum.

4. *Fabrica ecclesiæ in iure tridentino et in iure novissimo.* — Suam deinceps autonomiam assecutæ, *fabricæ ecclesiarum* haud raro, laicis eius administratoribus seu *fabriceritiis* adversus parochum rectoremve ecclesiæ contententibus, ab auctoritate cleri et auctoritate Ordinarii sese subtrahere conatæ sunt. Talibus igitur moliminibus strenue et solemniter ob-sistens, Sacrosanctum Concilium Tridentinum duobus suis decretis pronuntiavit *fabricas esse instituta vere ecclesiastica*, ideoque Episcoporum potestati et vigilantæ plane obnoxia. Huc enim spectant hæc duo capita, quæ sic sonant.

Sessio XXII. De reformatione. Caput IX. Administratores, tam ecclesiastici quam laici, *fabricæ cuiusvis ecclesiæ*, etiam cathedralis, hospitalis, confraternitatis, eleemosynæ Montis Pietatis, et quorumcumque piorum locorum, singulis annis teneantur reddere rationem administrationis Ordinario: consuetudinibus et privilegiis quibuscumque in contrarium sublatis, nisi secus forte in institutione et ordinatione talis ecclesiæ seu *fabricæ* cautum esset. Quod si ex consuetudine aut privilegio aut ex constitutione aliqua loci, aliis ad id deputatis ratio reddenda esset, tunc cum iis adhibeatur etiam Ordinarius: et aliter factæ liberationes dictis administratoribus minime suffragentur.

Sessio XXIV. De reformatione. Caput III. [Qua ratione visitatio per prælatos facienda.] . . . Patroni vero in iis quæ ad sacramentorum administra-

⁷ Notatu dignum verbum *instauri*, in illo canone idem omnino significans quod in aliis vox *fabricæ*.

tionem spectant, nullatenus se præsumant ingerere; neque visitationi ornamentorum ecclesiæ, aut bonorum stabilium, seu *fabricarum* proventibus immisceant; nisi quatenus id eis ex institutione ac fundatione competat: sed episcopi ipsi hæc faciant, et *fabricarum* redditus in usus ecclesiæ necessarios et utiles, prout sibi expedire magis visum fuerit, expendi curent.

Exinde apparet ius tridentinum *fabricas* non solum *ecclesiarum* sed et aliorum *locorum piorum* etiamque *beneficiorum* agnoscere. Quocirca operæ pretium est sequentia quoque verba ejusdem Concilii perpendere, scilicet:

Sessio XXIII. De reformatione. Caput XVIII. [Forma erigendi seminarium.] . . . Et quia ad *collegii fabricam*⁸ instituendam, et ad mercedem præceptoribus et ministris solvendam, et ad alendam iuventutem, et ad alios sumptus, certi redditus erunt necessarii; . . . iidem episcopi, cum consilio duorum de capitulo, . . . itemque duorum de clero civitatis, . . . ex *fabricis ecclesiarum*, et *aliorum locorum*, etiam ex quibuscumque aliis ecclesiasticis redditibus seu proventibus, . . . partem aliquam vel portionem detrahent; et eam portionem sic detractam. . . huic collegio applicabunt et incorporabunt.

In iure autem sic dicto *novissimo*, post Tridentinum scilicet et usque ad Codicem pio-benedictinum lato, vix de *fabricis ecclesiarum* quidquam pro universa Ecclesia fuit præscriptum. Sed utique ius concordatarium⁹ et ius particulare de administrandis bonis fabricæ abundavit.

Inter leges quidem ab Apostolica Sede pro peculiari territorio latas, eminent quæ sequuntur, scilicet:

a) Pius VII, Litt. ap. *Non sine magno*, 24 Aug. 1822, ad Archiepiscopum *Baltimoremensem* (in *Statibus Americæ Fæderatis*), de « ædituis sive temporalium Ecclesiæ bonorum administratoribus » (C. I. C. Fontes, vol. II, n. 480).

b) Gregorius XVI, Breve *Dudum Nos*, ad Vicarium Apostolicum *Gibraltaræ*, 12 Aug. 1841, § 3, circa « laicorum ecclesiæ ædituorum munus » (C. I. C. Fontes, vol. II, n. 498).

c) Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Congregatio Generalis (C. G.), Instructio 21 iul. 1856, qua probantur pro diæcesibus *Hollandiæ* « Statuta generalia [in 42 articulis distributa] de Concilio quæ bonis temporalibus ecclesiarum parochialium administrandis in archidiæcesi Ultraiectensi et suffraganeis diæcesibus proponuntur ».

d) Sacra Congregatio de Propaganda Fide (C. G.), Litteræ ad Archiepiscopum *Cincinnatiensem* (in *Statibus Americæ Fæderatis*), XII kal. Feb. 1862, de emendandis Decretis Synodi III Provinciæ Cincinnatiensis. In quibus Litte-

⁸ Hic quidem, nomen *fabricæ* supponere videtur pro seminarii ædificio; sed nec propterea suo momento caret textus, ita intellectus, ad sensum legalem vocis *fabricæ* adæquate definiendum.

⁹ Cf. MERCATI, *Raccolta di Concordati*, passim, et Index.

ris hæc inter alia leguntur: « Sanctæ Sedi non probatur *Ædituorum* [vulgo *trustees*] institutio, nisi ubi necessaria censeatur » (*Collectio Lacensis*, t. III, p. 228).

e) Sacra Congregatio de Propaganda Fide (C. G.), *Instructio ad Vicarios Apostolicos Indiarum Orientalium*, 8 sept. 1869, § 28. « Maxime optat S. C. *Consilia fabriciariorum* idoneis præscriptionibus reformari », atque iisdem « Præsulibus communicandam iubet regulam pro *fabricariis ecclesiarum Hollandiæ* aliquibus ab hinc annis probatam » (C. I. C. *Fontes*, vol. VII, n. 4876).

Unde merito concludere poterat cl. WERNZ (*Ius Decretalium*, t. III, 2 ed., 1912, P. I, n. 192), quod « ex disciplina etiam nunc vigente, existunt *fabricæ ecclesiarum*, quæ a dotatione beneficii et aliis piis foundationibus sunt distinctæ. At non raro *fabrica ecclesiæ* præter bona ad cultum divinum destinata possidet etiam bona, quæ scholis, pauperibus aliisque piis causis inserviunt (Cf. S. C. C., 27 Apr. 1895, in causa Bergomensi). »

Hæc enim erat conditio iuris et facti in qua versabatur institutum iuridicum *fabricæ*, quando promulgatus fuit Codex iuris canonici.

5. *Fabrica ecclesiæ in iure Codicis*. — Recepit sane Codex, quo nunc utimur, institutum *fabricæ*. Sed *fabricas ecclesiarum* solummodo nominat et considerat, minime vero *fabricas beneficiorum*, *fabricas confraternitatum*, *fabricasve locorum piorum*, de quibus egerant Patres Tridentini (cf. supra).

Namque *loca pia*, quæ et *religiosæ domus* in iure veteri¹⁰ audiebant, ius vigens potius appellat « *instituta ecclesiastica non collegialia* » (Lib. III, Tit. XXVI), seu « *pia instituta* » (Can. 1492, § 1), inter quæ principem tenent locum « *hospitalia, orphanotrophia aliaque similia instituta, ad opera religionis vel caritatis sive spiritualis sive temporalis destinata* » (Can. 1489, § 1).

Beneficia autem et confraternitates item in sua sede regulantur; nec tamen eis unquam applicantur nomen *fabricæ*.

De *fabrica ecclesiæ* decem numero in nostro Codice exstant canones, quos unico veluti tractu seu contextu describere, sua utilitate non caret. Sit igitur hæc eorum substantialis citatio:

¹⁰ Cf. Tit. *De religiosis domibus*, ut Episcopo sint subiecta, X, III, 36.

1) Canon 395, § 3.—Distributiones cedunt diligentibus. . . ; si vero dignitates habeant proventus a massa seu bonis canonicorum diversos et separatos, distributiones ab eis amissæ cedunt aliis dignitatibus præsentibus, si adsint, secus *fabricæ ecclesiæ*, quatenus indigeat, aut alii pio loco, Episcopi arbitrio.

2) Canon 717, § 2.—Patrimonium confraternitatis et piæ unionis, quæ erecta sit in ecclesia non sua, aut cuius ecclesia sit simul ecclesia parœcialis, debet esse separatum a bonis *fabricæ* vel communitatis.

3) Canon 1183, § 1.—Si alii quoque, sive clerici sive laici, in administrationem bonorum alicuius ecclesiæ cooptentur, iidem omnes una cum administratore ecclesiastico, de quo in can. 1182, aut eius vicem gerente, eoque præside, constituunt *Consilium fabricæ ecclesiæ*.

§ 2.—Huius *Consilii* sodales, nisi aliter legitime constitutum fuerit, nominantur ab Ordinario eiusve delegato et ab eodem possunt ob gravem causam removeri.

4) Canon 1184.—*Consilium fabricæ* curare debet rectam bonorum ecclesiæ administrationem, servato præscripto can. 1522, 1523; sed nullatenus sese ingerat in ea omnia quæ ad spirituale munus pertinent. . .

5) Canon 1186.—Salvis peculiaribus legitimisque consuetudinibus et conventionibus, et firma obligatione quæ ad aliquem spectet etiam ex constituto legis civilis:

1° Onus reficiendi ecclesiam cathedralem incumbit ordine qui sequitur: Bonis *fabricæ*, salva ea parte quæ necessaria est ad cultum divinum celebrandum et ad ordinariam ecclesiæ administrationem; . . .

2° Onus reficiendi ecclesiam parœcialem incumbit ordine qui sequitur: Bonis *fabricæ ecclesiæ*, ut supra; . . .

3° Hæc cum debita proportione serventur etiam quod attinet ad alias ecclesias.

6) Canon 1297.—Nisi aliter sit provisum, qui officio tenentur reparandæ ecclesiæ ad normam can. 1186, debent quoque ei providere de sacra suppellectili ad cultum necessaria.

7) Canon 1356, § 1.—Tributo pro Seminario obnoxia sunt . . . mensa episcopalis, omnia beneficia, etiam regularia aut iurispatronatus, parœciæ aut quasi-parœciæ, quamvis alios redditus, præter fidelium oblationes, non habeant, domus hospitalis auctoritate ecclesiastica erecta, sodalitates canonicæ erectæ et *fabricæ ecclesiarum*, si suos redditus habeant, quælibet religiosa domus, etsi exempta, nisi solis elemosynis vivat aut in ea collegium discentium vel docentium ad commune Ecclesiæ bonum promovendum actu habeatur.

8) Canon 1475, § 2.—Si, nullo legitimo detentus impedimento, obligationi recitandi horas canonicas non satisfecerit [beneficiarius], fructus pro rata omissionis non facit suos, eosque *fabricæ ecclesiæ* aut Seminario diœcesano tradat vel in pauperes erogat.

9) Canon 1481.—Deductis cuiuslibet generis expensis. . . fructus beneficii vacantis pro altera dimidiâ parte accrescunt doti beneficii vel massæ communi, pro altera cedunt *fabricæ ecclesiæ* seu sacrario, salva legitima consuetudine qua fructus omnes in bonum commune diœceseos erogentur.

10) Canon 2398.—Si quis ad episcopatum promotus, contra præscriptum can. 333 intra tres menses consecrationem suscipere neglexerit, fructus non facit suos, *fabricæ ecclesiæ* cathedralis applicandos. . .

Fabricam igitur concipit legislator noster sensu quodam certo et constante, illo ceterum sensu quo iam pridem egregii canonistæ plerique eam accipiebant.

Hos enim inter, cl. WERNZ, dum iuris codificatio pararetur, sic scribere poterat ¹¹:

« Ecclesia vel *fabrica ecclesiæ* (Ecclesia romana, episcopalis, collegiata, conventualis, parochialis) est institutum ecclesiasticum sive *persona iuridica*, cui tanquam subiecto dominii omnia illa bona et iura temporalia adscripta sunt, quæ præsertim, non unice, cultui divino alicuius ecclesiæ inserviunt (v. g. ad conservandam et exornandam ecclesiam, vel comparanda utensilia cultus divini). »

Vix autem diversis loquebantur verbis cl. VAN COILLIE et DE MEESTER, Auctores operis cui inscriptio: *La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclesiastique belge*. Aiebant enim: « Nous considérons la fabrique d'église comme un établissement ecclésiastique, un être moral fictif, créé par l'Eglise, reconnu par elle comme ayant la propriété immédiate des biens destinés à assurer l'exercice du culte dans une église déterminée (et doté de la personification civile). ¹² Ainsi comprise la fabrique constitue la personification du temporel affecté à l'exercice du culte dans une église particulière. Ses biens toutefois sont en réalité la propriété de la personne morale réelle qu'elle représente et pour l'utilité de laquelle elle existe. » ¹³

De iure igitur condito, venit nomine *fabricæ ecclesiæ*, seu *fabricæ* simpliciter: *persona moralis* (non collegialis), *ex ipso iuris præscripto constituta* tanquam subiectum bonorum atque iurium patrimonialium alicuius ecclesiæ. — In qua definitione, *iura patrimonialia* supponunt etiam pro obligationibus relativis, ut patet. *Ecclesia* autem intelligitur « ædes sacra divino cultui dedicata », ad tramitem canonum 99 et 1161: significationem namque extensivam vocis « *Ecclesiæ* », de qua sub canone 1498, ultra fines a legislatore ibidem defixos cogere, nec ratio neque fas est, et ideo prorsus excludimus.

¹¹ WERNZ, *Ius Decretalium*, t. III, 2 ed., P. I, n. 190. — Cf. WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum, De Rebus*, P. I, n. 374.

¹² Intra parentheses inserimus hæc verba Auctorum, quippe quæ se referunt ad ius civile belgicum, non autem ad ius commune ecclesiasticum.

¹³ VAN COILLIE-DE MEESTER, *La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclesiastique belge*, 2 éd. (1924), n. 78, p. 114. — Hoc opus, prius editum anno 1916, aliud non erat quam pars canonico-civilis *Compendii iuris canonici et iuris canonico-civilis*, auctore D. D. DE BRABANDERE, cuius 8a editio prodiiit, curante laudato DE MEESTER, annis 1914-1916 (Brugis, Soc. S. Augustini).

6. *Fabrica ecclesiae ipso iure personalitatem iuridicam consequitur.* — Si quidem retinemus *fabricam*, secus ac *Consilium fabricae*, ex ipso iuris praescripto rationem personae moralis in Ecclesia sortiri, non est sane quod id explicite edicat legislator noster (quod vix unquam facere deprehenditur); sed quia in nonnullis canonibus Codicis *fabrica* inconditionate sumitur ut subiectum iurium et terminus (non obiectum) diversarum relationum patrimonialium, uti v. c. in canonibus 395, § 3, 1186, 1356, § 1, quos supra allegavimus.

Contra hanc propositionem nostram obiicitur ab aliquibus haud parvæ notæ scriptoribus illa clausula canonis 1356, § 1, quæ sic sonat: «Tributo pro Seminario obnoxia sunt. . . sodalitates canonice erectæ et *fabricæ ecclesiarum*, si suos redditus habeant », perinde ac si hisce verbis innueretur *fabricas ecclesiarum* non ipso iure erigi in personam moralem, sed solum ex speciali competentis Superioris ecclesiastici concessione data per formale decretum, in quo solo ultimo casu « suos redditus habere » dicendæ sunt, atque propterea tributo seminaristico obnoxiae manent. Ita cl. VROMANT (*De bonis Ecclesiae temporalibus*, n. 18, p. 33, nota 5). Ita quoque cl. VERMEERSCH-CREUSEN (*Epitome iuris canonici*, t. II, 5 ed., n. 690), sed isti non sine aliqua æquivocatione inter *fabricam* et *fabricæ Consilium*.

Nobis vero censetur, sensum istiusmodi haudquaquam inesse verbis legis: « si suos redditus habeant », quod sequentibus argumentis probamus, videlicet:

1° Dicta clausula incidens haud solum *fabricas ecclesiarum*, verum et « *sodalitates canonice erectas* », quin imo « *domum hospitalem auctoritate ecclesiastica erectam* » peræque afficit: id enim evincit canonis littera et contextus, et logica interpunctio. Iamvero redundans et absona foret hypothesis, quam fingunt citati Auctores, quoad entia iuridica iam ex supposito « auctoritate ecclesiastica erecta », seu « canonice erecta ». Ergo pariter nec quoad *fabricas ecclesiarum* accipi potest.

2° Obvius sane sensus, ut videtur, huius conditionalis clausulæ: « si suos redditus habeant » est, quod memorata instituta iuridica tributo seminaristico non adstringuntur, nisi de suis ipsorum redditibus; ita scilicet ut non ex sua dote capitali, neque ex ære alieno contracto aut forsitan contrahendo, sed ex suis dumtaxat redditibus seu proventibus tributum sol-

vere teneantur. Talem quippe conditionem utique ponere decebat, pro his nimirum institutis, quæ, quantumvis de iure capacitate patrimoniali prædita, de facto tamen, nec raro, redditibus penitus carent aut vi privantur seu spoliantur.

3° Si nomine *fabricarum ecclesiarum* non iam veniunt patrimonia quarumvis ecclesiarum sed solummodo illa quæ per formale decretum Episcopi erecta fuerint in distinctam personam moralem, a seminaristico solvendo eximentur omnes ecclesiæ pro quibus loci Ordinarius autonomam *fabricam* non instituerit. Quod, quantum a iure alienum sit, probe norunt omnes: nam ore unanimi docent Auctores seminaristicum gravare redditus omnium ecclesiarum in diœcesi sitarum, etiamque exemptarum.

Quibus interea prospectis, ad notionem *fabricæ* uberius illustrandam, operæ pretium erit *fabricam* particulari consideratione conferre cum illis, diversis præsertim institutis, ad quæ *fabrica* ipsa aliquam relationem dicit, scilicet cum ecclesia, cum ecclesiæ patrimonio, cum sacrario, cum Consilio *fabricæ*, et tandem cum parœciali patrimonio, et tandem cum cœtu parœcianorum.

7. *Fabrica et ecclesia.* — Communiter sub iure veteri Auctores, sed etiam sub iure novo nonnulli, *fabricam* idem esse iuridice atque ecclesiam ipsam tenere videntur.

Ita cl. Petrus VIDAL, quippe qui, opus egregii WERNZ «ad Codicis normam exactum»¹⁴ istis diebus rursus in lucem edit, dicta Auctoris paulo superius (n. 5) a nobis relata, vix non ad litteram transcribit. Atque pergit ille: «*Ecclesia vel fabrica ecclesiæ* (ecclesia episcopalis, collegiata, conventualis, parochialis) est institutum ecclesiasticum sive persona iuridica (distincta ab ipsis administratoribus *fabricæ*), cui tamquam subiecto dominii omnia illa bona et iura temporalia adscripta sunt, quæ præsertim (non unice) cultui divino alicuius ecclesiæ inserviunt (v. gr. ad conservandam et reparandam et exornandam ecclesiam vel ad comparanda utensilia cultus divini). »¹⁵

¹⁴ Cf. inscriptio novi operis.

¹⁵ VIDAL, Petrus, *Ius canonicum auctore P. F. X. WERNZ, S. J., ad Codicis normam exactum opera P. Petri VIDAL, S. J., t. IV, De Rebus, 1934, Vol. I, n. 374.*

Re autem vera, *fabrica* quamvis forsitan *non adæquate*, ab ecclesia tamen iuridice differt, eo scilicet modo, quod, dum ecclesia est subiectum omnium iurium loco sacro competentium, *fabrica* non consideratur nisi subiectum iurium eius patrimonialium.

Ita *ecclesiæ* agnoscitur immunitas localis (Can. 1178), ius asyli (Can. 1179), et agnosci quoque possunt privilegia sicut et iura liturgica, honorifica (Can. 1180), etc.; *fabricæ* autem non tribuitur nisi capacitas patrimonialis cum iuribus huc afferentibus.

Inadæquata porro dici potest hæc distinctio, quoniam *fabrica* est etiam *quid ecclesiæ*, in quantum nempe ad ecclesiam ex toto se refert. Ceterum negari nequit, *fabricam* constitui posse etiam antequam ecclesia sua ipsa personalitate iuridica donetur; tunc quippe loco sacro præexistit eius *fabrica*, ut ens iuridicum ab eo diversum. Sat communiter enim docetur (cf. VROMANT, *l. c.*, n. 19; VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, t. II, 4 ed., n. 481) ecclesiam tunc fieri personam iuridicam, cum peragitur eius dedicatio. *Fabrica* autem eo ipso existit, quod a legitima auctoritate constituitur dos vel patrimonium ecclesiæ, vel nondum exstructæ. (Cf. etiam VROMANT, G., *De Personis*, 2 ed., n. 273.) In hoc enim tota sistit origo atque ratio iuridica huius instituti sui generis, quod *fabrica* vocatur.

Quantum autem utilitatis, etiam practicæ, præstet sapiens illa agnitio subiecti distincti iurium ecclesiæ temporalium, quotidiana experientia edocet: sic enim res æconomica a re spirituali decentius seiungitur, et gestio illius ab istius regimine aptius districta apparet.

8. *Fabrica et patrimonium ecclesiæ*. — Subtilius adhuc surgit dubium: num *fabrica* sit quid a *patrimonio ecclesiæ* distinctum? Et negare prima facie videntur canonistæ magni nominis. Quos inter cl. P. Albertus BLAT, O. P., in suo sæpe laudato *Commentario textus Codicis iuris canonici*, sub canone 1356, § 1, hæc habet: « *fabricæ ecclesiarum*. . . seu bona quæ destinata sunt eis ad normam can. 1182; quapropter dicitur: *si suos redditus habeant*. »¹⁶ Ita quoque Petrus GILLET¹⁷ et Gommarus MICHIELS¹⁸ asserunt *fabricas* esse personas iuridicas qua « *massas bonorum* ».

¹⁶ BLAT, Albertus, O. P., o. c., L. III, 12 ed., 1934, P. IV, n. 246.

¹⁷ GILLET, Pierre, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, p. 243.

¹⁸ MICHIELS, Gommarus, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, p. 359.

Tantos tamen Auctores paulo subtilius forsā intelligere licet. Ita nempe ut *fabrica* eis appareat haud quidem tanquam merum patrimonium ab ecclesia possessum, sed potius tanquam persona moralis fictitia, cui tanquam subiecto dictum patrimonium attribuitur, cum iuridica capacitate ponendi hos omnes actus, qui ad illud qualitercumque se referunt. Similiter equidem *mensa episcopalis* atque *mensa capitularis* dicuntur patrimonia episcopatus et Capituli; quod tamen non impedit quin personæ morales veri nominis dignoscantur, capacitate scilicet patrimoniali indutæ, etiam quoad lites. Non enim omne patrimonium iuribus illis cohonestatur, de quibus agunt v. g. canones 1423, § 2; 1572, § 2 et 1653, § 1,¹⁹ sed solum illæ *massæ bonorum* quibus iuridica personalitas confertur.

9. *Fabrica et sacrarium*. — Statuit canon 1481 quod sequitur, nempe: « . . . Fructus beneficii vacantis pro altera dimidia parte accrescunt doti beneficii vel massæ communi, pro altera cedunt *fabricæ ecclesiæ seu sacrario*. » — Et inde cl. GILLET²⁰ trahit conclusionem: « Ce même canon nous apprend que la *fabrique* est désignée également dans le droit sous le nom de *sacrarium*. »

Quod tamen nobis ex littera canonis consequi non videtur. Non semel enim in iure locutio « *seu* » disiunctive accipitur, æquivalens locutioni « *et* » aut etiam « *vel* » (v. g. Can. 1060, 1393, § 2, 1668, § 1, 2197, n. 1). Ita quidem hic habetur, et sensus canonis 1481 est, quod altera dimidia pars fructuum beneficii vacantis cedit sive *fabricæ* sive *sacrario*.

Quamvis enim bona *sacrarii* possint, et soleant, ad *fabricam* pertinere, utpote cultui divino in ecclesia exercendo necessaria; quamvis, quin imo, ex bonis *fabricæ*, communiter ecclesiæ providendum sit de sacra suppellectili (Can. 1297 et 1186), aliud tamen est *sacrarium*, et aliud *fabrica ecclesiæ*, sicut aliud *ecclesia* et aliud *sacristia*.

Demum, si qua subiectum iuris consideretur *sacrarium*, non necessario æquiparatur *fabricæ ecclesiæ*: bene enim fieri potest, ut sua bona

¹⁹ Iuridica personalitas mensæ episcopalis nuper in lucem satis superque posita fuit a S. C. Consist. in suis *Norme per l'amministrazione delle mense vescovili in Italia*, 30 iun. 1934, art. 10 ss.

²⁰ GILLET, Pierre, *La personnalité juridique. . .*, p. 243, nota 2. Ita etiam VROMANT, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, 2 ed., n. 18, p. 33, nota 5.

fabrica ecclesiae, atque sua etiam propria bona *sacrarium* acquirat, conservet et administret. ²¹ Et illustre huius rei præbet exemplum « pontificium *sacrarium* », cui cedit de iure spoliū Cardinalium in Urbe comorantium (Can. 1298, § 1), quodque nulli *fabricæ ecclesiae* correspondet. ²²

Sacrarium reapse aliud non est nisi « locus in quo sacra vasa, vestes sacræ, et similia ministeria ecclesiastica servantur »: ita CATALANUS. ²³ Et si verba Codicis adhibere oportet, *sacrarium* iste locus est, templo annexus seu contiguus (Can. 597, § 2), in quo tota custoditur et asservatur sacra supellex (Can. 1296, § 1). — *Sacrarium* quoque aliunde nuncupatur (Can. 1306, § 2) piscina in quam vergi debent aquæ cuilibet usui sacro semel adhibitæ. Sed de hoc nulla ambiguitas.

10. *Fabrica et Consilium fabricæ*. — Præ ceteris hæc distinctio momentosa nobis apparet, quippe quæ præveniat errorem autumantium proprietatem bonorum ecclesiae, aut parœciæ, esse penes Consilium fabricæ vel penes eos, puta parœcianos, qui Consilii sodales ad hoc munus gerendum eligunt seu quoquo modo deputant (Can. 1183, § 2).

Re quidem vera, neque sub iure veteri neque sub iure novo ulla lex Ecclesiae generalis, quam noverimus, confudit *fabricam* cum *Consilio fabricæ*. Et si qua æquivocatio usquam habeatur, non quidem in littera canonum, sed in solis dictis Auctorum, aut in dispositionibus iuris particularis forte reperienda est. Namque, de iure civili aut concordatario, eorumque terminologia, quidquid fuerit, certo constat nullibi *in Codice* nomine *fabricæ* intelligi *Consilium fabricæ*.

In recentioribus editionibus Codicis hæc rubrica legitur in Indice analytico-alphabetico: « *Fabricæ ecclesiarum sive Consilium fabricæ* ». Quidquid ceterum sit de valore, certe non authentico, sed doctrinali huius

²¹ Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epit. iuris canonici*, t. II, 5 ed., 1934, n. 805.

²² Quid et quale ab initio fuerit sic dictum « *pontificium sacrarium* », nos utiliter docet Iulius III, motu propr. *Cum sicut nobis*, 26 iun. 1550. Est enim « Capella Pontificia, in qua Missæ Papales celebrantur, et ex qua pauperibus Prælati ad Romanam Curiam pro tempore confluentibus, et paramenta ecclesiastica, cum quibus in processionibus, et aliis solemnitatibus per Romanos Pontifices fieri solitis incedere possint, non habentibus, subvenitur ». (C. I. C. Fontes, vol. I, n. 84, p. 148.)

²³ CATALANUS, *Cæremoniale Episcoporum commentariis illustratum*, t. I, Cap. VI, § I, n. 1.

Indicis, necesse est notare mendum illuc irrepsisse; vera enim lectio est: « *Fabricæ ecclesiarum vide Consilium fabricæ* ». (Cf. AAS, IX, 1917, Pars II, p. 554.)

Sed, inter alios, minus accuratam fabricæ notionem tradunt sequentes Auctores:

1) DE MEESTER (*Iuris canonici. . . compendium*, t. III, n. 1142), qui alias de fabrica et de Consilio fabricæ sapienter tractat, hæc habet: « *Consilium fabricæ seu fabrica ecclesiæ est collegium legitime constitutum, sive clericorum sive laicorum, qui una cum administratore ecclesiastico. . . eoque præside, iura et bona temporalia cultui divino alicuius ecclesiæ præsertim inservientia administrant.* »

2) MATTHÆUS Conte a Coronata (*De locis et temporibus sacris*, n. 57): « *Consilium fabricæ seu fabrica ecclesiæ est « collegium electivum laicorum determinati loci quod administrat bona ecclesiastica deputata ad manutentionem ecclesiæ, ædiumque cultui divino addictarum et ad præbendas expensas pro cultu » (DE ANGELIS, *Prælectiones iuris canonici*, Lib. III, Tit. V, n. 8).* »

3) FANFANI (*De iure parochorum*, n. 193): « *Fabrica ecclesiæ seu consilium fabricæ ecclesiæ sunt « administratores illi, sive clerici sive laici, qui a legitima auctoritate in administrationem bonorum alicuius ecclesiæ, una cum administratore ecclesiastico, cooptantur » (cf. can. 1183, § 1).* »

4) VERMEERSCH-CREUSEN (*Epitome iuris canonici*, t. II, 5 ed., n. 690): « *Fabricæ ecclesiæ. . . interdum sunt personæ morales cum propriis redditibus, interdum mera consilia ad administranda bona quorum subiectum possidens est diversum.* »

5) PRUMMER (*Manuale iuris canonici*, 6 ed., Q. 365, p. 447): « *Fabrica ecclesiæ est consilium administrationis materialis institutum ab Ordinario loci eiusve delegato (vel iuxta statuta Concordatorum in diversis regionibus existentium) ad adiuvandum parochum vel rectorem ecclesiæ in administratione temporali parœciæ vel ecclesiæ.* »

6) VROMANT (*De bonis Ecclesiæ temporalibus*, 2 ed., n. 200): « *Fabricæ ecclesiarum aliquando efformant merum cætum seu consilium administratorum dominii ecclesiæ, aliquando eriguntur in personas morales proprie dictas, quæ non tantum bona ecclesiæ administrant, sed bona quoque fabricæ propria possident.* »

Triplex e contra potissimum discrimen intercedit *fabricam* inter et *Consilium fabricæ*, videlicet:

1° *Fabrica* ipso iure communi constituitur, ideoque necessario existit ubicumque ecclesia datur; *Consilium vero fabricæ* hypothetice solummodo agnoscitur, nempe « *si alii quoque, sive clerici sive laici, in administrationem bonorum alicuius ecclesiæ cooptentur* » præter « *administratorem ecclesiasticum, de quo in can. 1182* » (Can. 1183, § 1). — Ex

modo insuper quo canon iste redactus fuerit, legitime infertur constitutionem *Consilii fabricæ*, salvo iure particulari, semper quidem licere, minime vero præscribi seu imponi.

2° *Fabrica ecclesiæ* rationem personæ moralis, et quidem non collegialis, ex ipso iuris præscripto sortitur, dum *Consilium fabricæ* personalitate iuridica, eaque collegiali, gaudere potest solummodo ex speciali competentis Superioris ecclesiastici concessione, data per formale decretum, ad normam canonis 100, § 1. Etenim nullus Codicis textus est qui *Consilii fabricæ* personalitatem iuridicam supponat, aliter ac de *fabrica* ipsa diximus; et de essentia Consilii administrationis minime est quod novum ens iuridicum efformare debeat præter personam moralem cuius negotia gerit.

Iuri autem communi non adversatur erectio Consilii fabricæ in personam moralem. Sane articulus 5 « Statutorum generalium Conciliorum a bonis ecclesiæ parochialis administrandis », die 21 iulii 1856 a S. C. P. F. approbatorum pro Hollandia, sic ferebat: « Magistri fabricæ Ecclesiæ non efficiunt per se collegium, sed perpetuo agunt statuuntque tanquam unum idemque cum parcho eiusve locum tenente concilium. » (Cf. *Collectanea S. C. P. F.*, 1903, n. 1628 et n. 1630; etiam *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 668, n. XXIX.) Sed hoc præscripto sancitur, utique, « magistros fabricæ » sine parcho haudquaquam constituere verum Consilium administrationis, nec sine illo quidquam valide et licite agere posse; non tamen excluditur, nec reprobatur erectio dicti Consilii fabricæ in personam moralem collegialem (secus ac quis prima fronte concludere vellet).

3° *Fabrica ecclesiæ* est subiectum domini bonorum ecclesiæ; *Consilium autem fabricæ* est organum administrativum, cœtus scilicet qui « curare debet rectam bonorum ecclesiæ administrationem » (Can. 1184).

11. *Fabrica et patrimonium parœciale*. — Sicut ecclesiæ cuilibet, ita et ecclesiæ parœciali sua *fabrica* est, quæ rursus definiri potest: persona moralis (non collegialis), ex ipso iuris præscripto constituta tanquam subiectum iuridicum patrimonii parœcialis.

Patrimonium autem parœciale complexive sumptum, ex illis bonis constat, quæ sive ecclesiæ parœciali sive parœciæ ipsi, ut supra diximus (Caput II, n. 3 ss.), destinantur, et ad parœciam qua personam moralem pertinent.

Cum quippe parœcia in ecclesia parœciali suam sedem iuridicam habeat, *fabrica ecclesiæ* parœcialis possidere dicitur non solum bona templo et cultui destinata, sed universum patrimonium parœciale, iam accurate descriptum. Talis enim intercedit necessitudo parœciam inter et ecclesiam parœcialem, ut ista illius sit centrum non solum liturgicum sed et iuridicum; atque ideo iure merito ipsi ecclesiæ parœciali attribuitur quidquid parœcia qua talis possidet.

Dubium tamen hic surgit quoad illas ecclesias quas superius (Caput II, n. 8) etiam consideravimus, nempe quæ non sunt exclusive parœciales sed et simul cathedrales aut collegiales (Can. 415), vel religionis (Can. 609) aut confraternitatis piæve unionis (Can. 717, § 2) propriæ. Iam autem diximus bona ad huiusmodi ecclesias pertinentia esse a patrimonio parœciali distincta atque aliena. Sed quid tunc de ipso patrimonio parœciali?

Duplex solutio nobis offertur, nempe: *vel* eidem ecclesiæ inesse duplicem fabricam, *unam* quæ patrimonium *ecclesiæ* ceu cathedralis, collegialis, etc., possidet, *alteram* vero quæ *parœciæ* patrimonium possidet; *vel* ad fabricam ecclesiæ pertinere patrimonium solius ecclesiæ, parœciæ vero patrimonium ad ipsam parœciam spectare, absque interpositione novæ fabricæ. Prior solutio, quæ quidem generalibus principiis iuris haudquaquam repugnat, illis placebit qui parœciale patrimonium concipere nequeunt sine fabrica; nobis autem posterior solutio magis arridet, attenta notione fabricæ iuridica.

Practice autem, parum refert utrum in casu patrimonium parœciale possideatur a fabrica ecclesiæ parœcialis an ab ipsa parœcia. Utrinque enim dictum patrimonium possidetur a persona morali non collegiali cuius actus omnes, et præsertim administrativi, regulantur « particularibus statutis ac normis iuris communis » (Can. 101, § 2); particularia autem statuta ius particulare, sive scriptum sive consuetudinarium, abs dubio, inducere valet.

12. *Fabrica ecclesiæ parœcialis et bona non stricte parœcialia.* — Rebus sic stantibus, percontandum venit num *fabrica ecclesiæ parœcialis* haberi possit subiectum domini etiam bonorum, quæ supra ²⁴ « non stricte parœcialia » vocavimus, et quæ sub quinque distincta capitibus ita recensuimus, nempe:

- a) bona beneficialia;
- b) bona ecclesiarum subsidiarum;
- c) bona fidelium associationum;
- d) eleemosynæ in bonum parœcianorum;
- e) bona ecclesiæ non exclusive parœcialis.

De bonis quidem ecclesiæ non exclusive parœcialis, mox indicavimus quid ad rem sentiendum foret. De ceteris autem bonis non stricte parœcialibus nunc instituitur sermo.

A) *Bonorum beneficialium*, bonorum scilicet beneficii parœcialis dotalem, incunctanter affirmat canon 1410 « proprietatem esse penes ipsum ens iuridicum », quod diserte beneficii ecclesiastici nomine venit (Can. 1409). De iure igitur communi vigente, res dubium vix patitur (vide supra, Caput II, n. 7).

Attamen, sicubi beneficium, prout nunc in Codice concipitur et definitur, hucusque agnatum non fuerit tanquam ens iuridicum ab ecclesia beneficiali distinctum, diffidendum non est, bona beneficialia, utpote ecclesiæ parœciali eiusve fabricæ semel acquisita et ab ea pacifice possessa, in eius dominio etiam nunc considerari posse.

B) *Bona ecclesiarum subsidiarum*, itidem, diximus de iure communi in dominio ipsarum existere, ²⁵ quandoquidem « etiam ecclesiis singularibus ²⁶ . . . ius est ad normam sacrorum canonum, bona temporalia acquirendi, retinendi et administrandi » (Can. 1495, § 2); atque ideo bona earum propria tanquam subiecto domini inhaerent fabricis earum, haud secus ac bona cuiuslibet ecclesiæ.

²⁴ Caput. II, n. 6.

²⁵ Caput. II, n. 9.

²⁶ Quo nomine « ecclesiarum singularium », scite commentando, cl. BLAT, O. P. (*De Rebus*, P. II, 2 ed., n. 413), affirmat venire « tum diœceses tum ædes sacras »; namque « propter finem ad quem ecclesiæ deputantur, nonnullis bonis indigent, . . . qua de causa ius canonicum illas instituit tanquam subiecta iuris possidendi bona temporalia » (*Idem*, l. c., n. 34).

Verum, « oblationes factas in commodum . . . ecclesiæ sitæ intra parœciæ vel missionis fines, administrat parochus. . . , nisi agatur de ecclesia propriam administrationem habente, distinctam ab administratione parœciæ vel missionis, aut nisi aliud ferat ius peculiare aut legitima consuetudo » (Can. 1182, § 2); et ex hoc ipso legis præscripto apparet legislatorem haud solum administrationem horum bonorum pro regula parochi demandasse, sed etiam casum illum admisisse, quo subsidiaria ecclesia « propriam administrationem habet », non tamen « distinctam ab administratione parœciæ ». Omni igitur fundamento iuridico non caret praxis, iuxta quam bona ecclesiarum subsidiariarum assimilantur bonis *fabricæ ecclesiæ* parœcialis, saltem quod ad eorundem administrationem spectat: illa enim persona ecclesiastica veluti possidere videtur, ad quam tota spectat rerum administratio.

C) *Bona fidelium associationum*, positive iubet Codex ut sint separata « a bonis fabricæ » ecclesiæ parœcialis (Can. 717, § 2): subiectum enim domini illorum bonorum est ipsa « associatio legitime erecta » (Can. 691, § 1). Quod si tamen, hæc associatio vel bona possidere nequeat, expresse cavente Superiore legitimo ad normam canonis 691, § 1, vel in personam iuridicam nondum aut nunquam constituta reperiatur, bona ei utcumque obvenientia, nihil vetat quin *fabricæ ecclesiæ* parœcialis attribuantur seu committantur, « salva semper offerentium voluntate » (Can. 691, § 2), et salva quoque obligatione « fidelis erogationis rationem. . . reddendi Ordinario loci » (Can. 691, § 5).

D) *Eleemosynæ in bonum parœcianorum acceptæ aut collectæ*, secus ac bona hucusque recensita, ipso iure non statuitur in cuiusnam personæ moralis dominio esse debeant; censentur tamen esse bona ecclesiastica (etsi canon 415, § 2, n. 5 et canon 630, § 4 non expresse allegent canones Tit. XXVIII Libri Tertii: « de bonis ecclesiasticis administrandis », quod e contra diserte facit canon 1182, § 3). Videtur ergo huiusmodi eleemosynas « in bonum parœcianorum », quamvis præsumantur Ecclesiæ, idest alicui personæ morali in Ecclesia intuitu parœcianorum acquisita, non necessario pertinere ad parœciam²⁷ sed, iuxta

²⁷ Supra enim (Caput II, n. 11) vidimus « oblationes in commodum parœciæ », de quibus canon 1182, § 2, esse proprietatem parœciæ, dum « eleemosynæ in bonum parœcianorum », de quibus canones 415, § 2, n. 5 et 630, § 4, non necessario sunt.

offerentium voluntatem, vel ipsi parœciæ vel alii cuicumque personæ morali donari, et parochi committi, ut ab ipso distribuantur seu erogentur.

Neque in casu, ob canonem 1536, § 1, diceretur « præsumendum ea quæ donantur rectoribus ecclesiarum, etiam religiosorum, esse ecclesiæ donata »; nam ex supposito bona de quibus loquimur suos destinatarios iam habent, parœcianos scilicet indigentes, vel scholas catholicas, aut loca pia parœciæ coniuncta (Can. 630, § 4).

Nemo tamen non videt, ex offerentium voluntate posse easdem oblationes non iam parochi, sed *fabricæ ecclesiæ* (quam pariter administrat ex officio parochus) committi. Imo talis voluntas tacita adesse censetur ubi, ex legitimo titulo iuris aut observantiæ, huiusmodi oblationes *fabricæ* attribui solent. ²⁸

13. *Fabrica ecclesiæ parœcialis et cœtus seu communitas parœcianorum*. — Ore unanimi, ni fallimur, tenent canonistæ subiectum domini bonorum parœcialium, esse quid omnino distinctum a communitate parœciali seu universitate parœcianorum.

Sed in campo civilistarum, satis frequenter docetur, proprietatem bonorum parœcialium esse penes corporationem, uti dicunt, parœciale, a qua *Consilium fabricæ* mandatam obtinet eadem administrandi nomine parœcianorum. Sufficiat enim audire quid in Belgio, quid in Helvetia et in Germania, quid tandem in nostra Provincia Quebecensi, nonnulli scriptores quondam autumaverint.

a) *In Belgio*. — Referendo scribunt VAN COILLIE et DE MEESTER (*La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclésiastique belge*, n. 79, p. 115): « . . . Une autre opinion soutenue par des auteurs fort respectables et suivie par la Cour de Liège, dans plusieurs de ses arrêts et notamment dans celui du 31 décembre 1856, attribue la personnification civile, et partant la propriété des biens du culte, à la communauté des fidèles, appelée diocèse, paroisse; elle ne reconnaît dans la fabrique qu'un simple corps d'administrateurs, chargé de régir, au nom de la communauté propriétaire, des biens destinés à assurer l'exercice du culte et la satisfaction de tous les intérêts paroissiaux. »

b) *In Helvetia et in Germania*. — « *Ultimo referimus* », scribit U. LAMPERT (*De criterio iuridico qualitatis ecclesiasticæ bonorum*, p. 5), « quorundam scriptorum, quos et legislatores politici interdum secuti sunt, multi-

²⁸ Ad rem facit hæc observatio cl. WERNZ (*Ius Decretalium*, t. III, 2 ed., P. I, n. 192): « Ex disciplina etiam nunc vigente, existunt fabricæ ecclesiarum, quæ a dotatione beneficii et aliis piis foundationibus sunt distinctæ. At non raro fabrica ecclesiæ præter bona ad cultum divinum destinata possidet etiam bona, quæ scholis, pauperibus aliisque piis causis inseruiunt. »

farios conatus organismum Ecclesiæ proprio Marte aliter construendi ac natura Ecclesiæ dogmaticè concepta admittat; unde quoad dominium patrimonii ecclesiastici novæ species subiectorum iuridicorum vel entium moralium inducuntur, quæ organismo Ecclesiæ ab auctoritatibus unice competentibus nunquam inserta erant. Quod sane in detrimentum illorum institutorum cedit, quæ in Ecclesia vero iure pollent. Sic in re mere interna vis infertur Ecclesiæ a legislatione politica in aliquibus partibus Helvetiæ et Germaniæ, ubi corporatio parochianorum politice creata tanquam subiectum bonorum ecclesiasticorum in parochia contenditur.»

c) *In Provincia Quebecensi.* — Solus inter scriptores omnes qui de iure nostro paræciali ex professo egerunt, Iosephus Ubalduſ BAUDRY (*Code des curés, marguilliers et paroissiens*, 1870, p. 57 et 196)²⁹ hæc et similia docuit: « Aussitôt qu'une paroisse a été reconnue civilement, . . . les paroissiens catholiques qui en habitent le territoire forment une communauté ou corporation en mainmorte, qui a droit de posséder tous les biens meubles et immeubles nécessaires au culte et à la desserte. . . — Les biens des fabriques sont réputés la propriété de la paroisse, c'est-à-dire de la communauté habitant le territoire, considérée comme société ou congrégation religieuse. L'administration de ces biens qui sont considérés comme biens ecclésiastiques, est remise et confiée à des marguilliers ou administrateurs nommés par cette congrégation religieuse et qui est censée [sic] la représenter. . . »

Et Ioannes Baptista GENIESSE (*Mémoire pour aider à la solution de questions qui s'agissent aux États-Unis et au Canada*, n. 50, p. 79) scribere non dubitavit: « Les biens de la paroisse, de par le droit commun, appartiennent à la paroisse conçue non comme une personne morale, un être fictif, mais comme un composé d'individus qui possèdent ces biens en commun. »

Quantum a veritate canonica distent illa molimina, neminem fugere potest. Nam:

1° Etiam si paræcia canonica foret persona moralis collegialis, quod nullus fere canonista admittit, aut persona moralis mixta, ut tenet MICHIELS (*Principia generalia de personis in Ecclesia*, p. 358 et 321) cum aliis nonnullis, idest « territorialis simul et personalis, collegialis simul et non collegialis », nec tunc confundi posset cum *fabrica ecclesiæ* paræcialis, quæ nihil aliud est quam universitas bonorum; et ad summum possidere valeret bona intuitu communitatis acquisita, ut sunt eleemosynæ pro pauperibus, pro scholis paræcialibus, etc., minime vero bona ipsi ecclesiæ divinoque cultui in ea exercendo destinata.

2° Sed neque firme sustineri potest, contra unanimem Doctorum sententiam, paræciam canonicam esse personam moralem collegialem.

²⁹ Nobis constat hoc opus fuisse suo tempore haud solum strenue impugnatum, sed et Sacræ Indicis Congregationi delatum; quæ tamen, die 22 decembris 1874, pronuntiavit illud « esse dimittendum ».

Parœciam canonicam dicimus, quia parœcia, quam vocant civilem (vide supra, Caput I, n. 9), in foro ecclesiastico non agnoscitur nisi ut institutum civile, quod nulla bona ecclesiastica possidere valet.—Si autem parœciani non constituunt personam moralem collegialem, alia iura patrimonialia eis non sunt quam iura singulorum: sed certo certius bona atque iura patrimonialia quæ *fabricæ ecclesiæ* tribuuntur, nemo dicet esse singulorum parœcianorum propria.

Parœciam autem non esse universitatem personarum apertissime statuunt, inter ceteros, Aichner, Wernz, Lampert, Vermeersch-Creusen, De Meester, Matthæus Conte a Coronata, Chelodi-Bertagnolli, Ogetti et Oesterlé. Quorum dicta sub brevitate resumimus, ad abundantiam iuris simul et auctoritatis.

AICHNER-FRIEDLE (*Compendium iuris ecclesiastici*, 12 ed., 1915, § 126, II, 2, p. 443, e): « Populus parochialis corporationem in sensu iuridico seu universitatem, tamquam mera pluralitas hominum, non constituit proindeque iura corporum eccles. haud participat. (SCHULTE, *System d. K.-R.*, p. 282.) »

WERNZ (*Ius Decretalium*, t. III, 2 ed., P. II, n. 139, II): « . . . Subiectum dominiî bonorum ecclesiasticorum sine dubio non sunt communitates parochiales sive cœtus quidam fidelium. Fundamentum enim huius sententiæ, quod communitas parochialis in foro canonico sit corporatio quædam ecclesiastica vel persona iuridica, est plane falsum. Nam sine ullo consensu communitatis parochialis omnia negotia ecclesiastica expediuntur. Erectio, administratio, suppressio parochiæ, admissio novorum membrorum non pendet a fidelibus. Imo laici per se ab omni administratione bonorum ecclesiasticorum excluduntur, ergo multo magis ab illorum dominio. »³⁰

LAMPERT (*De criterio iuridico qualitatis ecclesiasticæ bonorum*, p. 5-6): « Parochia sine dubio creata est ab episcopo, sed non tanquam corporatio parochianorum, sicuti illi politici volunt imitantes Protestantismum, qui omnem potestatem ecclesiasticam in fidelibus collective sumptis, non in organis iure divino designatis residere asserit. Sensu canonico parochia potius est 'certa diœceseseo Ecclesia quæ populum certis limitibus distinctum et presbyterum seu rectorem proprium habet . . .' (SANTI). Atqui varius iste modus concipiendi parochiam maximi momenti est pro conditione iuridica bonorum parochialium præcipue tempore alicuius schismatis. »

³⁰ Ajunt VERMEERSCH-CREUSEN (*Epitome iuris canonici*, t. II, 5 ed., n. 821): « Ratio allata a WERNZ, quod cœtus fidelium nihil decernat de bonis quæ sunt in parœcia, non videtur efficax. Sin minus, ne Ecclesia quidem universalis bona possideret, cum numquam universus cœtus fidelium de illis quidquam pronuntiare possit. » — Efficacissima quin imo est, ad probandum assertum, nempe parochiam non esse corporationem ecclesiasticam seu personam moralem collegialem; nam « circa actus personarum moralium collegialium. . . quod omnes, uti singulos, tangit, ab omnibus probari debet » (Can. 101, § 1, n. 2). Quod autem Ecclesiam catholicam spectat, eadem ratio pariter probat eius bona non a cœtu fidelium possideri, sed ab Ecclesia universa, cuius membrorum discentium est, non ut regant, sed ut regantur!

VERMEERSCH-CREUSEN (*Epitome iuris canonici*, t. II, 5 ed., 1934, n. 821): «Secundum terminologiam canonicam, parœciæ seu communitates parœciales (bene vero ecclesiæ parœciales) non sunt subiecta domini, quia non sunt erectæ in personam moralem.»

DE MEESTER (*Iuris canonici et iuris canonico-civilis compendium*, 2 ed., t. III, P. I, I, n. 1449, 3°): «Sententia quæ tenet communitates parochiales esse subiectum domini bonorum ecclesiæ, videtur *iuridice* falsa, cum communitas parochialis in foro canonico non sit corporatio ecclesiastica, cumque præterea parochianis ius quoddam domini in bona suæ ecclesiæ vindicare non nisi quasi per fictionem liceat. Nec etiam *historia* commendatur.»

MATTHÆUS Conte a Coronata (*De Rebus*, n. 1036, p. 439): «Parœciæ non sunt personæ iuridicæ quatenus collegio seu universitate fidelium constant, sed personæ morales non collegiales ad modum beneficiorum.»

CHELODI-BERTAGNOLLI (*Ius de personis*, 2 ed., n. 226, p. 376, nota 4): «Parœcia non est corporatio sed institutum ecclesiasticum in personam moralem erectum.»

OJETTI (*Commentarium in Codicem iuris canonici*, Vol. II, in can. 99, p. 109, nota 20): «... Fundatio certe non constat personis physicis, et tamen secundum ius existit subiectum iuris, et est, ex. gr. diœcesis, parochia, ecclesia. Adsunt quidem personæ physicæ, ad quarum bonum fundationes istæ sunt institutæ, sed hæc nequeunt esse subiectum iurium quæ ad has fundationes seu causas pias pertinent, tum quia subiectum iurium non est confundendum cum scopo eiusdem iuris, cum quia secus logice dicendum esset, ægrotos esse subiectum iurium et bonorum pertinentium ad quoddam nosocomium seu hospitale, ... parœcianos bonorum parœciæ, quod certe alienum est a communi hominum sensu.»

OESTERLE (*Ius Pontificium*, XIII, 1933, p. 308): «Consentio auctori [HAGEN, A., *Pfarrei und Pfarrer*] neganti personalitatem iuridicam... cætui fidelium in parochia... Ipsa fabrica ecclesiæ et beneficium parœciale sunt personæ iuridicæ.»

Quod itidem docent VAN HOVE (*Les fabriques d'église et le temporel du culte en Belgique*, p. 455 ss.); HILLING (*Die allgemeine Normen*, p. 44); SÆGMULLER (*Lehrbuch des Kath. Kirchenrechts*, 2 ed., p. 871); GILLET, Pierre (*La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, p. 242, nota 6); MAGNIN, Etienne (*L'église enseignée*, p. 25).

(continuabitur)

Paul BERNIER, prêtre,

docteur en théologie,

docteur en droit canonique,

chancelier de l'Archevêché

de Québec.

“Intellectus” et “ratio”

LEURS RAPPORTS, D'APRÈS SAINT THOMAS

La mode s'infiltrerait-elle dans le monde philosophique? N'a-t-on pas vu ces dernières années se multiplier articles et discussions sur la réduction des premiers principes à celui de non-contradiction, sur le désir naturel de voir Dieu face à face, sur la phénoménologie, sur la philosophie chrétienne, etc.? Heureuse mode qui attire successivement l'attention des chercheurs sur des problèmes oubliés ou nouveaux et souvent importants. Il semble qu'un engouement semblable pointe autour de deux notions que d'ordinaire cours et manuels effleurent à peine, et dont le dernier ouvrage de Maurice BLONDEL, la *Pensée*, vient de rappeler la fécondité: *ratio* et *intellectus*.

Saint Thomas, lui, les avait mis au centre de sa psychologie. Il y voyait l'application, à l'ordre de la connaissance, de deux grandes théories, l'une aristotélicienne, celle de l'acte et de la puissance; l'autre néoplatonicienne et surtout dionysienne, celle de la participation et de la hiérarchie des êtres. La première domine la notion de *ratio*, intelligence humaine, c'est-à-dire faculté immatérielle de connaissance, émanant d'une âme spirituelle et cependant forme substantielle d'un corps, dépendant dès lors, extrinsèquement du moins, dans son opération essentielle de la matière, donc du temps et de l'espace. La seconde explique la notion d'*intellectus*, c'est-à-dire, au sens strict, de cet habitus naturel grâce auquel la *ratio* participe en quelque sorte à l'intelligence angélique et qui met ainsi en continuité la nature de l'homme avec celle de l'ange. La première nous dit pourquoi la *ratio* est essentiellement chercheuse, tâtonnante, discursive en un mot: ne lui faut-il pas sans cesse passer de la puissance à l'acte? La seconde, pourquoi l'intelligence humaine, per-

fectionnée par cet *intellectus*, saisit la vérité d'un seul bond et si parfaitement qu'elle ne saurait la manquer. . .

Mais c'est tout un volume * qu'il nous faudrait pour préciser la conception thomiste de *ratio* et d'*intellectus*. Contentons-nous d'essayer de déterminer les rapports que saint Thomas leur reconnaît. Le profit n'en sera pas négligeable.

I

Sa thèse sur ce point, il l'énonce nettement dans le *De Veritate*, q. 15, a. 1, c.: « . . . ut sic intellectus inveniatur *rationis principium*, quantum ad viam inveniendi, *terminus* vero quantum ad viam judicandi. » Ce n'est pas à dire que l'*habitus intellectus* engendre la faculté *ratio*, ce qui serait une absurdité; mais l'acte de la *ratio* prend son point de départ (*terminus a quo*) dans une vérité connue par l'acte de l'*intellectus* et c'est à ce même acte qu'aboutit celui de la *ratio* (*terminus ad quem*).

La raison formelle de cette thèse n'est autre que l'argument aristotélicien dont se sert saint Thomas pour prouver l'existence de l'*intellectus*; le mouvement s'explique par l'immobile, celui-ci est donc la cause de celui-là.¹ La *ratio* discoureuse étant par essence mouvement, l'*intellectus*, par essence aussi immobile, il reste que celui-ci sera le principe de celle-là.

De même tout mouvement tend par sa nature à conquérir un acte, donc une perfection. Celle-ci une fois possédée, le mouvement n'a plus de raison d'être, c'est l'immobilité, le repos, *quies*, c'est donc à juste titre que saint Thomas, résumant Aristote, écrit dans ce même article du *De Veritate*: « *motus finis est quies.* » Fin du mouvement, il l'est dans un double sens: dans le sens de but à atteindre, puisqu'il est possession de la perfection désirée; dans le sens de point final, de limite, puisque le mouvement cesse, dès qu'on a acquis cette perfection. Si donc l'*intellectus* est à la *ratio*, comme l'immobile, le repos, au mobile, au mouvement, il est

* Ce volume est sous presse et paraîtra incessamment. Les pages suivantes forment le dernier chapitre de l'ouvrage.

¹ Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. — *I Sum. th.*, q. 2, a. 3 ad 2^m. — q. 79, a. 8, c., etc.

évident que l'*intellectus* sera pour la *ratio* le terme, c'est-à-dire, le but et le point final. ²

C'est sous cette lumière qu'il faut lire les nombreuses comparaisons dont on use en plusieurs passages ³: l'*intellectus* est à la *ratio* comme ce qui existe à ce qui est engendré *hic et nunc*, comme l'éternité est au temps; le centre à la circonférence; la Providence au destin; la possession à l'acquisition; le parfait à l'imparfait. Toutes formules qui dépendent d'un mot de Boèce. Dans son *De Consolatione Philosophica*, il écrit en effet: « Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem. » ⁴ Dans la pensée de Boèce, comme dans celle de saint Thomas lui-même, le seul point commun entre tous ces rapports, celui qu'on veut mettre en lumière, c'est que les notions énoncées en premier lieu, *intellectus, id quod est, éternité, centre*, disent immobilité, donc simplicité et unité, donc enfin perfection. ⁵ Les autres au contraire, *ratiocinatio, id quod gignitur, temps, circonférence*, disent mouvement, donc complexité, multiplicité, donc enfin imperfection. Saint Thomas d'ailleurs le déclare explicitement ⁶: « Comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum et quietis ad mobile; sicut enim intellectus est sim-

² Pour toute cette position, saint Thomas se réfère au livre des Physiques, non pas à un passage particulier, mais plutôt à la mentalité du Philosophe, exprimée surtout III, c. 6, 207 a 14, où on lit cette phrase: τὸ δὲ τέλος πέρας: « finis autem est terminus »; et aussi V, c. 6, 230 a 2-7, que saint Thomas commente de la façon suivante, lec. 9, n. 5 (éd. léonine, p. 260): « Quod quies in termino ad quem sit motus perfectio, patet per hoc quod simul fit illa quies cum motu: quia ipsum moveri ad terminum est fieri quietem. Unde cum motus sit causa illius quietis, non potest ei opponi, quia oppositum non est causa sui oppositi. »

³ Cf. De Ver., q. 15, a. 1, c. et obj. 9^a dans laquelle est citée le texte de Boèce auquel saint Thomas fait allusion dans le corps de l'article. — in Boet. de Trin., q. 6, a. 1, ad 3^m questionem dicendum. . . (éd. Mandonnet, p. 129). — I Sum. th., q. 79, a. 8 ad 2^m.

⁴ Cf. De Consolatione Philosophica, pr. VI, P. L. 63, col. 816-817 et éd. Steward, London, 1926, pp. 342-344, lig. 76-83. On trouvera un commentaire apocryphe de ce passage de Boèce dans l'édition de Parme, l. 24, p. 29.

⁵ Cf. ce texte suggestif du commentaire du I Post. Anal., lec. 36, n. 11 (éd. léonine, p. 287): le Docteur Angélique vient d'expliquer qu'en tout il y a un principe qui joue le rôle d'unité et de mesure, dans les poids il y a l'once, dans les mélodies le ton et il ajoute: « Syllogismi autem principia sunt propositiones; unde oportet quod propositio simplicissima, quæ est immediata, sit unum, quod est mensura syllogismorum. . . Comparatur autem intellectus ad scientiam sicut unum et indivisibile ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis ad conclusiones; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti. . . »

⁶ Cf. De Ver., q. 5, a. 1 ad 5^m.

plex et sine discursu, ratio autem discurrendo circa diversa vagatur, ita etiam providentia simplex et immobilis est, fatum autem multiplex et variable. » Et dans la Somme, il achève l'explication de la phrase de Boèce: « Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem vero tempori. » ⁷

II

Il nous faut maintenant examiner comment saint Thomas comprend ces formules: l'*intellectus* est principe de la *ratio*; l'*intellectus* est le terme de la *ratio*.

Et d'abord comment est-il principe?

La première manière est celle qui découle directement de l'argument aristotélicien. De même que, dans le cosmos, le premier moteur immobile est principe de tout mouvement, soit dans les sphères célestes, soit dans notre monde sublunaire, en ce sens qu'en lui—et rien qu'en lui—ces mouvements trouvent leur ultime raison suffisante, ainsi le mouvement essentiel à la *ratio* par rapport à l'immobilité de l'*intellectus*: « Non posset mens humana ex uno ad aliud discurrere nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum. » ⁸ Par conséquent la *ratio* suit l'*intellectus* et celui-ci est à juste titre appelé l'origine, la source de celle-là. ⁹

Faut-il préciser et de ce principe faire une cause au sens précis de ce mot? Pourquoi pas? Saint Thomas écrit: « Et accipimus hic intellectum. . . secundum quod est principium scientiæ, id est, secundum quod est habitus quidam primorum principiorum, ex quibus procedit demonstratio ad *causandam* scientiam. » Et ailleurs: « Scientia ignotorum per principia per se nota *causatur*. » ¹⁰

⁷ I Sum. th., q. 79, a. 8, c.

⁸ Cf. De Ver., q. 15, a. 1, c. On remarquera que ce principe, qui est évidemment aristotélicien, est cependant emprunté ici à saint Augustin, VIII In Genesim ad litt., cc. 20 et 26, P. L. 34, col. 387 et 389. — Voir encore De Ver., q. 15, a. 2 ad 3^m. — I C. G., c. 57, n. 7.—I Sum. th., q. 1, a. 2, c.—II-IIæ Sum. th., q. 8, a. 1 ad 2^m. — q. 49, a. 2, c.—in I Post. Anal., lec. 3, n. 1 (éd. léonine, p. 147) — in de Causis, lec. 18 (éd. Mandonnet, p. 275).

⁹ Ces formules sont prises aux passages ci-dessus cités du De Causis et du II Contra Gentes.

¹⁰ Cf. in I Post. Anal., lec. 44, n. 3 (éd. léonine, p. 319). — De Ver., q. 11, a. 3, c. — I Sum. th., q. 19, a. 5, c.

Evidemment il ne peut être question de causalité formelle ou matérielle; il reste cependant le choix entre l'efficience et la finalité. On sait en effet que, dans le cosmos aristotélicien, le premier moteur immobile est plutôt cause finale: « movet ut amatum, κινεῖ ὡς ἐρώμενον », ¹¹ dit le Philosophe; si l'*intellectus* est à la *ratio* comme ce premier moteur est au monde, il faudra dire que l'*intellectus* est cause finale. Cependant, quoi qu'il en soit de l'exégèse de ce mot d'Aristote, la pensée de saint Thomas ne saurait faire de doute: c'est comme cause efficiente, ou plutôt en *quelque* sorte comme une cause efficiente que l'*intellectus* meut la *ratio*: « principia quodammodo causa efficiens conclusionis. » ¹² Ce n'est donc que d'une efficience au sens large qu'il peut être question. C'est qu'en effet la relation qui existe entre l'*intellectus* et la *ratio* n'est pas celle du sculpteur à sa statue, de Dieu au monde, mais bien plutôt celle du germe à la plante qu'il produira.

Cette métaphore, le Docteur Angélique l'emploie volontiers pour éclairer sa pensée: « In eo qui docetur scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in *rationibus seminalibus*, secundum quod universales cognitiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita (voilà bien les premiers principes), sunt quasi *semina* quædam omnium sequentium cognitorum. » ¹³ Et un peu plus loin, la comparaison est complétée: Dieu, dit-on, est éminemment la cause de notre science, d'abord parce qu'il nous a donné l'intelligence, ensuite parce que « notitiam primorum principiorum ei (scilicet homini) impressit, quæ sunt quasi *semina* scientiarum, sicut et aliis naturalibus impressit seminales rationes effectuum producendorum. » ¹⁴ On a reconnu l'allusion aux fameuses *rationes seminales* augustiniennes. De même en effet que, d'après le docteur d'Hippone, dans la masse nébuleuse créée dès le début sont contenues ces *rationes*, ainsi dans les principes premiers de l'*intellectus* sont contenues les conclusions de la *ratio*. De même encore que ces

¹¹ Cf. Metaph., A, c. 7, 1072, C. 3. Le passage n'est pas ponctué de la même façon par tous les éditeurs; cf. ROSS, Aristotle's Metaphysics, Oxford, 1924, t. II, p. 375.

¹² Cf. I C. G., c. 57, n. 4. — I Post. Anal., lec. 3, n. 1. — Voir sur cette causalité de TONQUEDEC, La critique de la connaissance, Paris, Beauchesne, 2e éd., 1929, p. 379 et la note 2 de cette même page.

¹³ Cf. De Ver., q. 11, a. 1 ad 5^m.

¹⁴ Cf. ibid., a. 3, c. Et encore: q. 11, a. 1, c. — q. 16, a. 1, c. — q. 18, a. 4, c. — ibid., ad 6^m.

germes mystérieux ne donnent naissance aux espèces particulières que sous la direction de la Providence et grâce à la rencontre de circonstances favorables, ainsi, pour que, à partir des principes premiers éclosent les conclusions, il faudra des circonstances heureuses, comme le besoin de connaître, le rapprochement de faits ou de vérités induites. Pour saint Thomas qui, dans la doctrine cosmologique ici impliquée, ne suit pas saint Augustin, l'exemple avait cependant un double avantage: celui d'illustrer à souhait sa doctrine des relations entre *intellectus* et *ratio*; celui aussi d'être familier aux auditeurs, qui, vers 1260, assistaient à la « détermination » des questions disputées *De Veritate* et qui pour la plupart étaient imprégnés d'augustinisme.

C'est pourquoi, quand il dépouille toute métaphore, saint Thomas nous dit que les conclusions, objets de la *ratio*, sont dans les principes premiers:

1. *Non in actu completo, ni explicitement.* Et par là il se prépare de Platon, pour qui apprendre, c'est se souvenir, précisément parce que les conclusions se trouvent en acte dans les prémisses; seulement l'âme, tombée du monde des Idées dans celui des corps, ne se les rappelle plus.¹⁵

2. *Implicitement*, de telle sorte que le rôle essentiel de la *ratio* consiste à « développer » ce contenu: « Statim quædam videt (mens nostra) ut quæ sunt per se nota, in quibus implicite quædam alia quæ intelligere non potest, nisi per officium rationis, ea quæ in principiis implicite continentur explicando. »¹⁶ Il est évident que cet adverbe doit être compris comme saint Thomas lui-même. Or, certainement il rejetterait le sens sur lequel STUART MILL base ses célèbres objections contre le syllogisme. Dire que la conclusion, écrit celui-ci, se trouve implicitement dans les prémisses « veut sans doute dire que dans les prémisses on l'énonce

¹⁵ Cf. surtout I Post Anal., lec. 3, nn. 1 et 2. Saint Thomas, après Aristote, fait ici allusion au dialogue de Platon, intitulé Ménon, dans lequel on voit Socrate faire l'expérimentation de la théorie de la réminiscence sur un esclave du philosophe Ménon totalement ignorant de la géométrie; par une série de questions il l'amène à découvrir tout un ensemble de théorèmes dont il n'avait jamais entendu parler. Et Socrate de conclure: « Si donc avant et pendant sa vie, il faut qu'il y ait en lui (dans l'esclave) des opinions vraies, qui, réveillées par l'interrogation, deviennent des sciences, n'est-il pas vrai que son âme a dû les avoir acquises de tout temps? » Cf. Oeuvres de Platon, v. III, 2e partie, 84 c-86 c, trad. Alfred CROISET et Louis BODIN, Paris, éd. Guillaume Budé.

¹⁶ Cf. De Ver., q. 11, a. 1 ad 12^m.

sans avoir conscience », mais qu'elle s'y trouve cependant dans toute sa réalité. Pour saint Thomas, « implicite » s'explique par « quodammodo in potentia » et exige une actuation au sens philosophique véritable de ce mot. ¹⁷

3. *Virtuellement*. C'est le mot préféré et qui nous rapproche le plus de la métaphore de la semence. Se demandant si l'âme du Christ voit dans le Verbe tout ce que sait celui-ci, notre auteur remarque ¹⁸ que plusieurs choses peuvent être dans une seule de deux façons: en gardant leur multiplicité, ainsi plusieurs hommes dans une chambre; en acquérant par le fait de leur présence simultanée une sorte d'unité et de simplicité, « uniformiter et simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio et membra in semine ». Comment entendre cet adverbe? La métaphore de la semence, comme la formule augustinienne des « rationes seminales », pourrait induire à l'interpréter par une causalité matérielle; la graine n'est-elle pas en effet *id ex quo oritur planta*, sous l'influence des agents naturels? Ce serait certainement aller contre la pensée de saint Thomas qui, autant que j'ai pu le constater, préfère employer l'ablatif instrumental *virtute*, plutôt que l'adverbe *virtualiter*. C'est ainsi qu'il écrit : « Dans les déductions, les principes sont aux conclusions comme dans la nature les causes efficientes à leurs effets. Or l'effet, avant d'être produit, préexiste dans ses causes *virtute*, non autem actu, sinon il existerait purement et simplement. De même,

¹⁷ Pour la formule thomiste, cf. *ibid.*, a. 3, c. et I Post. Anal., loc. supra cit. — cf. aussi John STUART MILL, *A system of Logic ratiocinative and inductive*, London, Longmans, Green and Co., 1889, book 2, chap. III, n. 2, pp. 120-121: « For it is impossible to attach any serious scientific value to such a mere salvo as the distinction drawn between involved by implication in the premises. When Archbishop Whately says that the object of reasoning is « merely to expand and unfold the assertions wrapt up, as it were, and implied in those with which we set out, and to bring a person to perceive and acknowledge the full force of that which he has admitted », he does not, I think, meet the real difficulty requiring to be explained, namely, how it happens that a science, like geometry, can be all « wrapt up » in a few definitions and axioms. . . When you admitted the major premise, you asserted the conclusion; but says Archbishop Whately, you asserted it by implication merely: this, however, can here only mean that you asserted unconsciously; that you did not know you were asserting it. »

¹⁸ Cf. De Ver, q. 20, a. 4, c. — q. 12, a. 1 ad 3^m eorum quæ sunt in contrario. — q. 18, a. 4, c. où l'on nous dit que les conclusions sont dans les principes « in quadam confusa cognitione ».

avant la déduction, la conclusion est connue dans les principes *virtute, non autem actu*, car c'est de cette façon qu'elle préexiste en eux. »¹⁹

4. *En puissance et même en puissance éloignée.* Il ne faudrait pas trop presser cette formule, car celles qui précèdent admettent une certaine actualisation des conclusions dans les principes. Saint Thomas d'ailleurs le laisse clairement entendre quand, réfutant Platon et sa théorie de la réminiscence, il note que ce que l'esclave, dans le *Ménon*, apprend grâce aux interrogations de Socrate ne lui était, au début de la conversation, ni totalement inconnu ni actuellement connu, « *sed erat notum potentia SIVE virtute, in principiis præcognitis universalibus* ». Tout comme ce qui est engendré n'est, avant sa conception, ni totalement non-être, ni totalement être, mais être en puissance et non en acte.²⁰

Quand donc nous connaissons les principes grâce à l'*intellectus*, les conclusions de la *ratio*, tout en étant *simpliciter* ignorées, nous sont cependant connues *secundum quid*, précisément par ce qu'elles ne sont pas simplement en puissance, mais en un début d'acte dont l'achèvement se fera par la *ratio* discourante, soit laissée à ses propres forces, soit aidée par l'enseignement d'un maître, soit enfin, quand il s'agit de vérités surnaturelles, fortifiée par la Révélation.²¹

Cela est si vrai qu'aux yeux de saint Thomas, la différence qui existe entre un penseur de génie et un novice en philosophie consiste précisément en ce que tous deux connaissant également la « substance du principe », le premier d'un seul coup d'œil y découvre des conclusions que le second n'y saurait apercevoir; le premier peut sans difficulté développer cette vision en des raisonnements limpides qui lui permettront de

¹⁹ De Ver., q. 18, a. 4, c. semble bien entendre cette métaphore de la cause matérielle: « *sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta membra omnia. . .* » Cependant le texte de I Post. Anal., lec. 3, nn. 1 et 6, cité plus haut et les autres déclarations explicites donnent la vraie pensée du Docteur Angélique.

²⁰ Cf. I Post. Anal., loc. cit. — On voit pour le dire en passant que la doctrine thomiste sur la déduction ne saurait être atteinte par les objections d'un STUART MILL ou d'un Edmond GOBLOT. Que des modernes, comme cet Archevêque Whately à qui en a MILL, s'arrangent, le Docteur Angélique, grâce à sa doctrine de l'acte et de la puissance et aussi à sa solution du problème des universaux, n'a rien à craindre.

Cf. Quodl. 8, a. 4, c. emploie potentialiter. — De Ver., q. 11, a. 1, c. — q. 12, a. 1 ad 3^m. — I C. G., 57, n. 3.

²¹ Cf. De Ver., q. 11, a. 3, c. collationné avec l'a. 1 ad 2^m de la même question.

découvrir des vérités nouvelles, tandis que le second s'y essaiera, lui aussi, mais au prix de mille difficultés, en des syllogismes cahoteux, qui peut-être ne le conduiront qu'à un échec. Cela se comprend, puisque mieux on connaît la cause, plus on découvre en elle des effets nombreux.²²

D'où vient cette facilité? D'abord de la docilité avec laquelle le corps servira l'âme immatérielle; de là ce texte d'Aristote que plusieurs fois saint Thomas prend à son compte: « Videmus quod mollities carnis et bonitas tactus quæ æqualitatem complexionis demonstrant sunt signa boni intellectus. »²³ Ensuite et surtout de l'habitus scientifique, au sens aristotélien du mot, habitus que nous acquérons par suite de l'atavisme intellectuel et par un exercice personnel plus ou moins prolongé et plus ou moins favorisé par le milieu.

Il me semble que ce ne sera pas du tout solliciter les textes que de voir dans le passage suivant le résumé de la doctrine qu'on vient d'exposer: « Intellectualis consideratio est principium rationis secundum viam compositionis et inventionis, in quantum in uno multa comprehendit. »²⁴

III

Nous avons là pour l'*intellectus* une première manière d'être principe de la *ratio*: on pourrait l'appeler « ontologique », puisqu'elle considère l'entité même des actes discursifs et de simple intellection. Il y en

²² Cf. De Ver., q. 20, a. 5, c. : « Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur, sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet cognita. » Et dans I Sum. th., q. 12, a. 8, c., on donne la raison formelle: « Quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. » Et qu'on le remarque bien, la cause en question ici c'est bien une cause efficiente, puisqu'il s'agit de Dieu et de ses relations avec la créature. — Voir aussi Suppl., q. 92, a. 3, c. qui reprend cette même réflexion. Enfin in I Ethic., lec. 11, n. 138.

²³ Cf. II C. G., c. 90, n. 2. — I Sum. th., q. 76, a. 5, c. — q. 85, a. 7, c. On trouvera le texte dans De Anima B, c. 9, 421 a 25-26: Οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφμεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόςαρκοι εὐφμεῖς. Dans la version ancienne: « Duri enim carne inepti mente; molles autem carne, bene apti. » Ce que saint Thomas commente ainsi, in h. l., lec. 19, n. 485: « . . . Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animæ; quia omnis forma est proportionata suæ materiæ. Unde sequitur quod qui sunt boni tactus sunt nobilioris animæ et perspicacioribus mente. » On voit le principe métaphysique très sérieux et très juste qui explique cette formule dont parfois on est tenté de sourire.

²⁴ Cf. in Boet. de Trin., q. 6, a. 1, ad 3^m questionem (éd. Mandonnet, p. 129).

a une autre qui découle de la première, et que j'appellerai « critériologique », parce qu'elle nous explique comment la certitude des conclusions, donc la valeur de connaissance de la *ratio*, est basée sur l'infailibilité des premiers principes et de l'expérience tant interne qu'externe, donc sur celle de l'*intellectus*.

Par là je ne veux pas dire que nous ayons toujours conscience d'une façon actuelle de cette base critériologique, car très souvent dans nos raisonnements les principes ne se rencontrent qu'au terme de notre marche discursive. Il n'en reste pas moins qu'il ne pourrait en être ainsi, si en réalité, et quelle que soit notre manière de connaître, les conclusions ne trouvaient leur source dans les prémisses. De même quand vous remontez une rivière, le terme de votre voyage, c'est la source; mais la source ne pourrait être un terme, si elle n'était en réalité le commencement, le principe de la rivière.

Que saint Thomas admette l'infailibilité des premiers principes et donc de l'*intellectus*, c'est trop évident. A ses yeux, c'est une nécessité de nature et parler à ce propos d'erreur possible, c'est admettre une contradiction: « In speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. »²⁵ La chose est vraie également dans le domaine pratique, grâce à la syndérèse laquelle n'est pas réellement distincte de l'*intellectus* des principes premiers: « Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare, in practicis, in primis principiis et propter hoc dicitur quod hæc superior rationis scintilla, quæ synderesis est, . . . semper repugnat ei omni quod contra principia naturaliter sibi indita est. »²⁶

La raison de cette doctrine n'est autre que la logique interne du système philosophique de saint Thomas. Il a admis l'infailibilité de l'*intellectus* pur, parce que, disait-il, le principe de l'erreur, c'est la potentialité existant dans une faculté de connaissance. Cette potentialité pourra être supprimée ou bien par la nature même d'un acte qui serait

²⁵ Cf. I C. G., c. 80, n. 4. — III C. G., c. 46, n. 5. — De Ver., q. 24, a. 1 ad 18^m. — in Perih., lec. 14, n. 24 (éd. léonine, p. 70).

²⁶ Cf. II S., D. 39, q. 3, a. 1, c. — II S., D. 24, q. 3, a. 3 ad 2^m. — De Ver., q. 17, c. — III C. G., c. 47, n. 7.

acte pur, ou bien par une opération assez parfaite pour actuer d'un seul coup toute la potentialité de la faculté en question. Le premier cas ne se réalise qu'en Dieu; le second, c'est celui de l'*intellectus* angélique, car, actué dès le commencement, il n'y a plus en lui de place pour une potentialité quelconque. ²⁷

Or saint Thomas nous affirme que cela est vrai également de l'*intellectus* humain, en tant qu'opposé à la *ratio*: « quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. » ²⁸ En quel sens faut-il comprendre cela? Dans le *De Veritate*, q. 8, a. 15, c., saint Thomas nous dit que notre *intellectus* connaît les principes premiers de la même façon que les anges atteignent tous les objets de leur connaissance naturelle. Il faut donc admettre que notre intelligence, dès qu'elle est mise à même pour la première fois de constater que l'être est, que le non-être n'est pas l'être, que le tout est plus grand que sa partie, etc., connaît ces principes aussi parfaitement qu'elle peut les connaître, elle a donc d'un seul coup, à leur égard, et non à l'égard des autres objets intelligibles, toute la perfection, substantiellement parlant, qu'elle peut recevoir. Dès lors, à leur égard toujours, elle n'a plus aucune potentialité et donc il n'y a en elle aucune place pour l'erreur. De plus, quand elle cessera de penser à ces principes premiers, elle ne reviendra pas pour autant en puissance, mais elle gardera ces principes *in habitu*, c'est-à-dire qu'elle pourra, à cause de son habitus, revenir facilement et promptement à l'acte. C'est d'ailleurs exactement ce que font les anges, quand ils changent l'objet de leurs pensées.

Il y a une autre raison: « In quolibet ordine quod est per se est prius eo quod est per aliud et est principium ejus. Quod ergo est per se notum est prius notum omnibus quæ per aliud cognoscuntur et est principium cognoscendi ea, sicut primæ propositiones conclusionibus. » ²⁹ Remarquons la généralité de cet axiome. Saint Thomas en fait ici une application critériologique, comme dans les arguments en faveur de l'existence de Dieu il en fait une application ontologique.

²⁷ Cf. II S., D. 7, q. 1, a. 1, c.

²⁸ Cf. *ibid.* et aussi II S., D. 39, q. 3, a. 1, c. — *De Ver.*, q. 8, a. 15, c.

²⁹ Cf. III C. G., c. 46, n. 6.

C'est donc bien la logique interne de la doctrine aristotélicienne qui exigeait l'infailibilité de l'*intellectus*; mais c'est aussi celle du principe dionysien de la hiérarchie des êtres contigus. Les anges sont infailibles, donc l'homme doit l'être aussi, en tant du moins que, par sa perfection la plus haute, il touche à la nature purement et formellement intellectuelle. Or c'est par l'*intellectus* que nous avons quelque participation à cette nature. L'*intellectus* humain sera donc infailible et saint Thomas énonce comme un axiome évident que « quod accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit: omne totum esse majus parte sua ». ³⁰ L'exemple montre bien qu'il s'agit de l'*intellectus* humain.

Enfin une dernière raison devait nécessairement conduire saint Thomas à cette position. Il a toujours admis qu'il serait contradictoire qu'une faculté atteigne son objet propre et cependant se trompe; cela supposerait que cette faculté en même temps serait ordonnée par essence à cet objet, et en même temps ne lui serait pas ordonnée au moins par essence. Aussi, après Aristote, le Docteur Angélique enseigne-t-il ³¹ que les sens sont infailibles dans la saisie de leur sensible propre et il ajoute: « ita intellectus circa objectum proprium, scilicet, quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens. » Seulement par rapport à la quiddité? Que non pas! « nec circa principia prima, quæ statim notis terminis cognoscuntur. » La raison de l'infailibilité, les derniers mots nous la donnent: l'erreur, n'étant pas possible dans la connaissance des termes ou concepts dont est formé un principe premier, de plus, aucun intervalle ni temporel ni logique n'étant requis entre la connaissance simultanée du concept-sujet et du concept-prédicat d'une part et de l'autre l'assentiment donné à leur mutuelle convenance, l'erreur ne peut se glisser dans le jugement énonçant le premier principe. ³²

Cette infailibilité de l'*intellectus* correspond dans l'ordre critériologique à son immobilité dans l'ordre ontologique. De même donc que

³⁰ Cf. De Ver., q. 24, a. 10, c. Et aussi ibid., q. 1, a. 12, c. — q. 8, a. 15: « Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostræ scientiæ, patet quod in supremo nostræ naturæ attingimus quodammodo infimum naturæ angelicæ. » — q. 12, a. 1, c. — III S., D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2. — I C. G., c. 56.

³¹ Cf. De Ver., q. 15, a. 3 ad 1^m. On sait que le texte-source de cette doctrine, c'est III De Anima, c. 6, 430 b 27-31, chez saint Thomas, lec. 11, nn. 760-763.

³² Il est à peine nécessaire de souligner qu'il n'est ici question que des véritables premiers principes, c'est-à-dire des axiomes ou « dignités », et non des premiers principes d'une science particulière ou « postulats » au sens aristotélicien du mot. C'est de ces derniers qu'il s'agit quand saint Thomas parle d'erreur « circa principia »: cf. v. g. De Ver., q. 14, a. 6, c. — in Boet. de Trin., q. 1, a. 3 (éd. Mandouret, p. 37).

le mode « immobile » de l'*intellectus* rend possible à la *ratio* son mode discursif de connaître, ainsi l'infailibilité du premier sera l'explication dernière de la vérité du second. C'est encore, on le voit, l'argument du moteur immobile, expliquant en dernière analyse le mouvement cosmique, mais transporté du domaine physique au domaine critériologique.

Le discours de la *ratio* n'a pas en effet en lui-même la raison suffisante de sa vérité. N'est-il pas en quelque sorte indifférent à l'erreur ou à la vérité? Non pas en ce sens que notre nature humaine ne soit pas faite pour le vrai, mais en ce sens que le discours, en tant que tel, reste discours qu'il soit vrai ou faux. Quand donc il est vrai, il faut à cette vérité une raison suffisante qu'on devra chercher en dehors de lui-même. Sans doute faudra-t-il remonter à Dieu, Vérité Première, pour l'expliquer totalement — saint Thomas ne se prive de l'affirmer,³³ — mais Dieu agit le plus souvent par les causes secondes; il faudra donc que, dans notre nature, il y ait un élément essentiellement vrai: notre *intellectus*. Par conséquent celui-ci sera vraiment le principe de notre *ratio*, critériologiquement parlant, comme il l'est métaphysiquement. Que ce soit bien la pensée du Docteur Angélique, quelques textes le montreront clairement: « Inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium. . . » Et encore: « Ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus. » Et enfin: « In demonstrationibus secunda principia non certificant nisi in virtute primorum. »³⁴

C'est formellement en tant qu'*habitus* des premiers principes que l'*intellectus* est à l'origine de la *ratio*, et c'est à cet aspect à peu près toujours que saint Thomas s'est tenu. Mais l'*intellectus* a d'autres objets; sans parler des propositions *per se notæ* au moins pour les compétents, lesquelles se ramènent sans effort aux principes communs, il connaît aussi les jugements d'expérience externe ou interne; sous cet aspect est-il encore le point de départ de la *ratio*? La réponse affirmative s'impose, me semble-t-il.

³³ Cf. De Ver., q. 11, a. 1 ad 17^m, par exemple.

³⁴ Cf. De Ver., q. 16, a. 2, c. — q. 24, a. 1 ad 18^m. — in Boet. de Trin., q. 1, a. 3 et q. 3, a. 1 ad 4^m (éd. Mandonnet, pp. 37 et 64).

Pour nous en convaincre, prenons la dernière leçon du commentaire sur le Ier livre des *Derniers Analytiques*.³⁵ Saint Thomas nous y montre sur l'exemple de la plante fébrifuge comment les principes premiers sourdent de la connaissance sensible. Très bien! Mais le médecin qui a constaté que la fièvre de Socrate, celle de Platon ou d'Alcibiade a cédé devant l'infusion administrée, n'a-t-il pas, avant d'arriver à la loi générale, posé autant de jugements intellectuels que d'expériences concrètes qu'il a faites? Car enfin ces expériences ne sont pas des sensations pures; les Modernes ont prouvé — et saint Thomas ne le nierait certes pas — que dans la vie courante, il n'y en a pas. Elles sont donc des perceptions au sens précis que la psychologie moderne a réservé à ce mot. Or, dans ce complexe qu'est la perception, on trouve entre autres éléments des jugements de l'intelligence portant sur les singuliers matériels.

Dira-t-on qu'il y a dans le cas étudié une induction scientifique aboutissant à l'énoncé d'une loi médicale et non d'une vérité immédiate? Soit! bien que saint Thomas ne parle ici que des premiers principes. En tout cas, on ne pourra pas opposer la même fin de non recevoir à l'exemple perpétuel du même docteur: le tout est plus grand que sa partie. Il dit lui-même — et le répète souvent — qu'il faut d'abord savoir ce qu'est un « tout » et une « partie ». Mais pour le savoir, il a fallu porter ces jugements d'expérience externe: cet objet, cette pomme, est un tout et cet autre objet une partie du premier.

Va-t-on insister et me dire: que faites-vous du caractère indirect, réflexe de la connaissance intellectuelle du singulier matériel? — Ce que j'en fais? Je le place où il doit être: dans le domaine de la simple appréhension et non dans celui du jugement. Et c'est de jugements qu'il est question ici.

On reste donc bien dans la ligne thomiste en affirmant que dans la formation des premiers principes intervient l'*intellectus* preneur de concret.³⁶

³⁵ In I Post. Anal., lec. 20, nn. 11 et 15 surtout (éd. léonine, pp. 401-403). Ce qui vient d'être dit sur l'objet de l'*intellectus* demanderait un article aussi long que le présent, pour être prouvé; on voudra bien me dispenser ici de cette preuve.

³⁶ Quant aux jugements d'expérience interne, dans la mesure où nous les avons attribués à l'*intellectus*, ils accompagnent notre activité psychique; il n'y a donc pas lieu d'en parler d'une façon spéciale.

I V

L'*intellectus* n'est pas seulement le principe de la *ratio*, il en est aussi le terme et cela par la logique même du système. C'est en effet un axiome tout à fait aristotélicien que celui-ci: tout être qui a son principe hors de soi doit trouver son terme dans ce même principe, c'est-à-dire doit achever en lui le mouvement qu'il a reçu de lui: « Id quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, tanquam in prius, unde secundum Philosophum, mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa. »³⁷ Or la *ratio* a son principe dans l'*intellectus*, elle y trouvera donc aussi son terme: « In syllogismis etiam conclusiones quæ sunt notæ ab aliis reducuntur in prima principia quæ nota sunt per seipsa. » Et de même que le mouvement physique part de l'immobile et y aboutit, puisque « motus etiam est finis quies, ut in V° Physicorum dicitur », ainsi la *ratio* par rapport à l'*intellectus*, « ibi, in principiis figetur motus cogitantis et quietatur ». ³⁸

Mais comment peut-on dire que la *ratio* trouve son terme dans l'*intellectus*? En collationnant divers passages, on peut donner cette première explication: le terme de la connaissance de l'intelligence, c'est l'essence, la nature intime des choses, ce que les Scolastiques récents appellent l'universel direct: « Intellectus, secundum nomen suum, importat cognitionem pertinentem ad intima rei. » Et dans ce texte et autres semblables, le mot *intellectus* comprend et la *ratio* et l'*habitus-intellectus*. Les deux ont donc le même objet: l'essence des choses matérielles abstraites des conditions de la matière. Seulement l'*intellectus* la saisit immédiatement, par un regard simple, la *ratio* au contraire par le discours, en se servant des « accidents » comme de portes ouvertes sur cette essence. C'est par conséquent à l'essence, à l'universel, objet propre de l'*intellectus*, que la *ratio* finit par arriver au bout de toutes ses pérégrinations plus ou moins laborieuses: « Ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet uni-

³⁷ Cf. II C. G., c. 47, n. 2; c'est à VIII Phys., c. 5, 256-257 qu'il est fait allusion. Saint Thomas y résume la pensée principale de ce chapitre, plutôt qu'il ne cite un texte particulier. Cette référence à la Physique nous indique que le saint docteur continue la transposition, plusieurs fois signalée déjà, du mouvement cosmique et des axiomes qui l'expliquent dans le domaine psychologique.

³⁸ Cf. De Ver., q. 15, a. 1, c. Ici encore la référence à V Phys. est plutôt *ad mentem Aristotelis*.

versale. » C'est en ce premier sens que la connaissance humaine n'est « intellectuelle » que « secundum terminum, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur ». ³⁹

Cette dernière phrase ne pourrait-elle pas nous conduire à une seconde façon pour l'*intellectus* d'être terme de la *ratio* et qui découlerait de la première? La *ratio* aboutit à l'essence universelle, nous dit-on; en quel sens? Ne serait-ce pas celui-ci: partant des principes, la *ratio* préparerait les prémisses d'un raisonnement, rapprocherait les idées et les propositions, et quand tout serait à point, l'*intellectus* pourrait voir la conclusion comme contenue dans ces prémisses et l'énoncer comme vraie. Si les choses se passaient ainsi — évidemment moins le morcellement exigé par l'analyse philosophique, — nous pourrions conclure que la conclusion d'un raisonnement, dans sa notion la plus formelle, c'est-à-dire en tant que *hic et nunc* dans les prémisses, serait œuvre de l'*intellectus* et non de la *ratio*.

Si nous examinons de ce point de vue le raisonnement déductif — et c'est de lui seul pratiquement que saint Thomas s'est préoccupé, — nous constatons comme deux pensées différentes.

La *ratio*, nous dit-il, a deux actes, « composer et diviser » d'une part, et de l'autre « ratiociner », discourir; et ceci n'a rien que de normal, puisque cela même qui nous impose le discours est aussi ce qui nous impose la composition et la division. Or, pour l'homme, « composer ou diviser », c'est juger et ce jugement ne saurait être que la conclusion d'un raisonnement, car c'est à la *ratio* qu'il appartient de tirer les conclusions que ses démarches ont fait apparaître, « ratio conclusiones elicit quæ per inquisitionem innotescunt ». ⁴⁰ Tout acte, explique saint Thomas, posé par une puissance, grâce non pas à sa propre vertu mais à celle d'une

³⁹ Pour tout cet alinéa, cf. II S., D. 9, q. 1, a. 8 ad 1^m: « Ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiæ separatas (sous-entendez: apprehendunt); unde in objecto conveniunt, differunt autem in modo, quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur. » — II S., D. 3, q. 1, a. 6 ad 2^m. — III S., D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1: « Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quædam ostia. . . Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum, ideo homini apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit. » — I Sum. th., q. 59, a. 1 ad 1^m. — II-IIæ Sum. th., q. 8, a. 1, c.

⁴⁰ Cf. II S., D. 24, q. 3, a. 3 ad 2^m.

autre, doit être attribué à la puissance qui l'a produit. Cette espèce d'axiome, il l'applique à notre cas : tirer des conclusions, voilà un acte posé par la *ratio*, mais en tant qu'en elle demeure la vertu de l'*intellectus*; ce sera donc à celle-là plutôt qu'à celui-ci qu'on attribuera cet acte. Aussi sera-ce l'*habitus* de science qui nous aidera dans ce travail. Et c'est parce que les conclusions appartiennent à la *ratio* faillible qu'elles peuvent être fausses. S'il en est ainsi, la *ratio*, tout comme l'*intellectus*, juge et partant, elle ne trouve pas en lui son terme. ⁴¹

Et cependant nous avons d'autres textes qui semblent autoriser une position différente. C'est d'abord la première partie de la Somme (q. 19, a. 5, c.) qui nous dit qu'on peut considérer les principes et la conclusion de deux manières, séparément ou bien de telle sorte que celle-ci apparaisse comme contenue dans ceux-là. Dans ce dernier cas, un seul regard suffit : « *uno intuitu apprehendens utrumque.* » Or, d'une part, quand on déduit, c'est bien de cette seconde manière qu'on découvre le « conséquent », et de l'autre, voir *uno intuitu*, c'est bien le mode propre à l'*intellectus*.

C'est ensuite la I-IIæ (q. 57¹, a. 2, c.), où nous lisons que le vrai se présente à nous soit comme connu par lui-même et dans ce cas, nous le saisissons tout de suite, soit comme connu grâce à un intermédiaire et alors « *non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis et se habet in ratione termini* ». Serait-ce forcer ce texte en le glosant de la sorte : la vérité est toujours saisie par le seul *intellectus*, soit tout de suite — et c'est le cas des premiers principes, — soit après que le travail de recherche propre à la *ratio* a déblayé le terrain et rendu la vérité apte à être saisie; dans ce cas, le vrai est bien le terme du travail de la *ratio*, mais c'est l'*intellectus* qui le saisit. Cette glose, je la trouve confirmée par cette déclaration de la II-IIæ (q. 8, a. 1 ad 2^m) : « *Tunc discursus rationis perficitur (donc arrive à son terme) quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum.* » Est-il possible de nier que l'opposition « *rationis discursus — intelligamus* » soit voulue? Si elle l'est, le sens est clair : la *ratio* prépare, mais c'est l'*intellectus* qui pose

⁴¹ Outre le texte précédent, cf. II S., D. 24, q. 1, a. 3, c. — IV S., D. 15, q. 4, a. 1, sol. 1. — De Ver., q. 15, a. 1 ad 4^m et ad 5^m. — I Sum. th., q. 79, a. 9, c.: « *Conclusiones ex his deductæ ad habitum scientiæ pertinent.* » — q. 85, a. 5, c.

le jugement-conclusion et c'est pourquoi la I-IIæ disait que le vrai *per aliud notum* est atteint par l'*intellectus*, mais non tout de suite; il faut auparavant la préparation de la *ratio*.

Pour développer et justifier ces textes quelque peu erratiques, nous avons un passage du commentaire sur le premier livre des Analytiques Postérieurs⁴²; il vaut la peine d'être lu en entier: « Deux propositions sont requises pour inférer une conclusion, à savoir une majeure et une mineure; donc la connaissance de la seule majeure ne suffit pas pour connaître la conclusion. On conçoit cependant que la connaissance de la majeure précède celle de la conclusion, non seulement d'une priorité de nature mais même d'une priorité de temps. D'autre part si, dans la mineure, on induit ou si l'on se donne un terme comme contenu dans la proposition universelle qu'est la majeure et si l'on n'a pas l'évidence que ce terme est vraiment contenu dans cette universelle, on n'arrive pas encore à la connaissance de la conclusion; dans ce cas en effet on n'a pas la certitude de la vérité de la mineure. Ce terme nous apparaît-il au contraire comme contenu dans la majeure? La vérité de la mineure éclate alors et aussitôt on connaît la conclusion (*et sic statim habetur conclusionis cognitio*). Si de ce théorème: les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits je rapproche cette proposition: la figure qui est là inscrite dans un demi-cercle est un triangle, tout de suite, *statim*, je sais qu'elle aura la somme de ses angles égale à deux droits. Si je ne savais pas que cette figure est un triangle, je ne pourrais pas avoir tout de suite la conclusion (*nondum statim, inducta assumptione, sciretur conclusio*). Si je le sais au contraire, je connais du même coup, en même temps (*simul, scilicet, tempore*) la conclusion. »

On a souligné l'adverbe *statim*. C'est, nous l'avons vu, le mot caractéristique du mode intellectuel de connaître en tant qu'opposé au mode rationnel. Comment alors refuser à l'*intellectus* lui-même la saisie de la conclusion en tant que conclusion? Sans doute c'est la *ratio* qui a cherché la majeure et la mineure, c'est elle qui les a rapprochées; mais, comme le dit excellemment le P. de Tonquédec, quand « la présence de la mineure éveille l'activité endormie du principe, le décide à s'exercer,

⁴² Cf. in I Post. Anal., lec. 2, n. 9 (éd. léonine, p. 145).

délie ses virtualités, le met dans l'état dynamique », ⁴³ alors l'*intellectus* voit la conclusion d'un seul coup, tout de suite, exactement comme dans la formation des principes premiers, tout de suite, il voit la convenance ou la disconvenance du prédicat avec le sujet, à peine a-t-il connu la signification des termes. ⁴⁴

Nous voici donc devant deux expressions différentes de la pensée thomiste: la première, exprimée surtout dans les Sentences et le *De Veritate* et datant de 1252-1257, donne les jugements-conclusions à la *ratio*; la seconde, celle de la Somme et du commentaire sur les Analytiques, de 1267-1271 environ, les attribue plutôt à l'*intellectus*. Devons-nous sur ce point admettre une évolution doctrinale?

Avant d'en décider, remarquons que les textes qui attribuent à la *ratio* la composition et la division ne conduisent pas nécessairement à l'affirmation d'un jugement rationnel. Le jugement consiste formellement à voir et à affirmer le rapport réel d'un prédicat avec un sujet; la composition et la division en sont le stade préparatoire qui rapproche ou dissocie les termes. Saint Thomas peut donc légitimement admettre que l'homme « ratiocine » et « compose » exactement pour le même motif ontologique, à savoir la composition d'esprit et de matière, sans pour cela être obligé d'attribuer le jugement formel à la *ratio*. ⁴⁵

Pour les textes qui affirment que c'est elle qui tire (*elicit*) les jugements-conclusions, il faut, je crois, admettre une évolution doctrinale, mais dont les germes sont visibles déjà dans le Commentaire sur les Sentences. Saint Thomas ne souligne-t-il pas que cet acte, la connaissance de la conclusion, la *ratio* ne le pose que par la vertu de l'*intellectus* demeurée en elle?

Ainsi nous pouvons maintenant donner une réponse précise à la question : les jugements obtenus par déduction sont-ils du domaine de la *ratio* ou de l'*intellectus*? Formellement ils appartiennent à ce der-

⁴³ Cf. de TONQUÉDEC, op. cit., p. 398.

⁴⁴ Est-il besoin de répéter que dans l'acte vivant de connaissance tous ces éléments dissociés par l'analyse ne sont pas séparés, ou de rappeler que l'*habitus* est un accident d'une faculté, donc ne saurait agir sans celle-ci, comme celle-ci d'ailleurs est la puissance d'action d'une personne. A force d'analyser ne perdons pas de vue que le vivant est un tout.

⁴⁵ On pourrait ajouter que si la composition et la division étaient nécessairement signe d'un acte rationnel, les principes premiers appartiendraient à la *ratio* et non à l'*intellectus*.

nier, car c'est lui seul qui voit, aussitôt les préparatifs achevés, la conclusion dans les prémisses et donc la convenance des termes, c'est lui seul aussi qui donne son assentiment. On doit dire cependant qu'ils sont aussi en quelque sorte à la *ratio*, car c'est bien son action à elle qui a rendu possibles et cette vision et cet assentiment auxquels précisément se terminent ses recherches et son discours. ⁴⁶

A l'objection venant de l'erreur possible dans les conclusions et de l'infailibilité absolue de l'*intellectus*, il faut répondre en premier lieu que cette infailibilité-là n'existe que dans l'intellect divin. Les anges, *intellectus* relativement purs, sont faillibles, au moins quant à leur connaissance surnaturelle, ce qui suffit à prouver que l'erreur ne répugne pas métaphysiquement à l'*intellectus*. Pour ce qui est de l'*intellectus* humain, il ne sera infailible que dans ses prises directes. Dans le cas de conclusions fausses, il n'y a aucune prise, puisque l'erreur consiste à affirmer, sur l'ordre de la volonté, ce qui n'est pas vu et n'existe même pas. Placé par un discours erroné de la *ratio* devant une conclusion fausse, l'*intellectus* se refuse à agir, puisqu'il ne voit que s'il y a quelque chose à voir, et, dans l'erreur, il n'y a rien à voir. Sans doute la volonté impose l'assentiment, mais ce ne peut être que la *ratio*, laissée à ses propres forces, ou plutôt à sa faiblesse native, qui le donnera.

Le cas de l'induction sera plus vite réglé. Car enfin, qu'est-ce que l'induction dans sa notion formelle la plus stricte? Est-ce l'observation ou l'expérimentation scientifique? Non. Est-ce l'établissement ou la vérification d'une hypothèse? Pas davantage. Tout cela rend possible l'induction, mais ne la constitue pas. L'induction formellement prise est la découverte, dans les données concrètes fournies par les opérations préparatoires, de la note universelle, essentielle ou propre, qui sera exprimée dans la loi physique. Or cette note universelle, elle ne peut être que VUE. Dès que la préparation est suffisante — et pour qu'elle le soit il

⁴⁶ L'expérience pédagogique corrobore cette doctrine: exposez un syllogisme à un élève; la majeure, il la voit; la mineure aussi. Il arrive assez souvent qu'il ne voit pas la « conséquence ». Que fera le professeur? Il ne peut rien d'autre que d'inviter son disciple à réfléchir et surtout à considérer la mineure sous la lumière de la majeure. Toutes ses explications ne pourront avoir d'autre résultat que de l'amener à ce point précis.

Parmi les Scolastiques récents qui adoptent cette position, on peut citer MARITAIN, *Petite Logique*, Paris, Téqui, 1922, p. 183, et LE ROHELLEC, *C. S. Sp.*, *Problèmes philosophiques*, Paris, Téqui, 1932, p. 17.

faudra peut-être des années de recherches et de travaux, — dès que l'accidentel est écarté, STATIM l'esprit VOIT sans discours, sans hésitation, dans les cas concrets, l'universel qu'ils contiennent. Nous avons ici un procédé foncièrement identique à la saisie du *quod quid est* dans la simple appréhension. Si donc il y a alors intervention de l'*intellectus*, il faut bien l'admettre aussi dans ce que les Modernes ont appelé la généralisation de l'hypothèse ou l'établissement de la loi. Ici encore j'adhère pleinement aux réflexions du P. de Tonquédec, écrivant: « L'induction est... une vue de l'universel dans le singulier. Quelles que soient, en certains cas, la longueur de ses préparatifs et la complexité de ses conditions, quand enfin l'esprit est rendu au point de l'accomplir, il ne se passe plus que cela. »⁴⁷ Ici encore, que la *ratio* agisse et puissamment dans les préliminaires de l'induction, personne ne songe à le mettre en doute, mais ses recherches n'ont d'autre but que de permettre à l'*intellectus* de voir. Ici encore le processus rationnel trouve son terme dans la vision intellectuelle.

On pourrait en dire autant, toute proportion gardée, de l'acte de foi naturelle.⁴⁸ On distingue dans cet acte trois jugements: celui de crédibilité, celui de crédentité et celui de créance. Les deux premiers préparent et justifient le troisième; ils doivent plus ou moins rapidement aboutir à une évidence intrinsèque et par conséquent, du point de vue qui est ici le nôtre, ils rentrent dans les cas ci-dessus étudiés; la *ratio* et l'*intellectus* y opèrent comme dans la déduction ou l'induction. Le jugement de créance seul constitue formellement l'acte de foi, c'est-à-dire cette adhésion ferme de l'esprit à un objet non vu, donnée sur l'ordre de la volonté à cause de l'autorité du témoin. Ici plus de place pour la *ratio* et son discours; l'esprit est devant un assentiment à donner, ce qui appartient, nous l'avons vu, à l'*intellectus*. Sans doute, celui-ci ne voit pas

⁴⁷ De TONQUÉDEC, op. cit., p. 264.

⁴⁸ Cf. la *Revue*, janvier 1934, section spéciale, p. 5* et suiv. — Je n'ai pas à parler dans le travail présent de la foi surnaturelle. Citons cependant à son sujet deux textes suggestifs du in Boet. de Trin., q. 6, a. 2, 3a q., ad 4^m (éd. Mandonnet, p. 130): « Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accepimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus. » L'assentiment est très nettement attribué à l'*intellectus* seul. Dans De Ver., q. 14, a. 1, c., expliquant la fameuse définition augustinienne de la foi, « credere est cum assentione cogitare », saint Thomas écrit: « In fide est assensus et cogitatio quasi ex æquo... Sed quia intellectus (i. e. l'intelligence) non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; indē est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quæ credit, quamvis eis firmissime assentiat. » On se rappelle que la *cogitatio* est œuvre de la *ratio*.

la convenance ou la non-convenance du prédicat avec le sujet, mais il sait que les motifs de l'affirmer, qu'ils soient cognitifs ou affectifs, sont suffisants et il l'affirme. Une fois de plus la *ratio* trouve donc son terme dans l'*intellectus* en réalisant par son discours les conditions nécessaires à la saisie intellectuelle.

V

Il y a pour l'*intellectus* une troisième façon d'être le terme de la *ratio*, à laquelle saint Thomas revient presque toujours et qu'il distingue soigneusement des précédentes. Dans un passage exploité plus haut,⁴⁹ après avoir indiqué la première, il ajoute: « Unde etiam in demonstrationibus, certitudo est per resolutionem ad prima principia quorum est intellectus. »

Aux yeux du Docteur Angélique, il semble bien que ce soit là la plus importante; c'est que cette « résolution », ce retour des conclusions aux principes premiers, est le seul moyen de se reposer sur la valeur de nos raisonnements. Partie de principes infaillibles, la *ratio*, quand elle arrive aux conclusions, peut toujours se demander si en route il n'y a pas eu d'écart; elle ne sera tranquille que si, prenant un autre chemin, elle revient à son point de départ; ainsi le comptable qui vérifie une longue addition faite de haut en bas la recommence en allant de bas en haut. Écoutons saint Thomas: « Ante enim quam ad ipsum (scilicet, principium immediatum) deveniatur per inquisitionem resolvablem, ita adhæretur uni parti, ut relinquatur quædam pronitas ad partem aliam, per modum dubitationis. » Avant ce retour, il y a donc un certain penchant au doute, à la crainte d'avoir erré. Il ne faudrait pas croire cependant que saint Thomas exige que, pour accepter n'importe quelle conclusion, il faille auparavant, et d'une façon explicite, opérer cette réduction aux principes: il suffit à ses yeux, mais il est nécessaire qu'elle soit toujours possible. C'est seulement alors que devient inébranlable la certitude des conclusions obtenues: « Sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius. »⁵⁰ C'est donc sur le roc solide du principe premier par

⁴⁹ Cf. II S., D. 9, q. 1, a. 8 ad 1^m. — III S., D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1.

⁵⁰ Cf. II S., D. 7, q. 1, a. 1, c. — De Ver., q. 12, a. 1, c.

excellence, celui de non-contradiction, que l'on a bâti son raisonnement et que l'esprit se repose. Or ce principe, c'est par l'*intellectus* que nous le possédons et non par la *ratio*: « Inquisitionis autem rationis, sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quæ intellectus tenet ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventæ in principia resolvantur in quibus certitudinem habeant. »⁵¹

Déjà ce mot *resolutio* dit assez bien ce dont saint Thomas veut parler. Dans *resolvere* nous avons en effet d'abord le verbe *solvere* qui signifie séparer les parties d'un tout, puis le préfixe *re* qui indique une idée de retour vers l'origine ou le principe de ce tout. Appliquons cette étymologie à notre cas; la *resolutio* sera une opération de la *ratio*, car nous agissons par étapes, en dépendance du temps et du continu; cette opération dégage les éléments qui nous ont conduits à cette conclusion en montrant que leur enchaînement rigoureux amène à voir la conclusion contenue dans les principes, comme des effets dans leur cause: « terminus vero discursus (donc de la *ratio*) est quando secundum (c'est-à-dire la conclusion) videtur in primo (dans le principe), resolutis effectibus in causas », ou encore: « Oportet in conclusionibus speculari principia. »⁵²

En d'autres termes, on voit qu'entre cette conclusion et les principes premiers, la relation est telle que si celle-là est fautive, ceux-ci devraient nécessairement le devenir aussi. Or nous savons qu'il est métaphysiquement impossible qu'un principe premier soit faux: « Sicut conclusiones demonstrativæ habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera. »⁵³ On est donc forcé d'admettre la conclusion ainsi « résolue ».

⁵¹ Cf. III S., D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c. — et aussi De Ver., q. 15, a. 1, c. — ibid., a. 3, c. — in Boet. de Trin., q. 6, a. 1, respondeo ad 1^m q. (éd. Mandonnet, p. 125). — III S., D. 31, q. 2, a. 4, c. — III C. G., c. 47, n. 7. — in III Ethic., lec. 8, n. 476. — I-IIæ.

Voir III C. G., c. 41, n. 1 une application de cette formule. Saint Thomas l'emploie pour décrire, d'après AVEMPACÉ, le mouvement ascendant à partir du concret vers la quiddité abstraite et de celle-ci, par des abstractions successives, vers la quiddité des Substances Séparées. Il rejette d'ailleurs cette position.

⁵² Cf. I Sum. th., q. 14, a. 7, c.

⁵³ Cf. De Ver., q. 24, a. 1 ad 18^m. — q. 22, a. 6 ad 4^m: « cogitur ad consentiendum conclusionibus. » — q. 27, a. 2, c.

C'est à juste titre par conséquent que le Docteur Angélique appelle cette opération un « examen », dans lequel la *ratio* « inspicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur » et à la suite duquel l'on porte un jugement de valeur sur cette conclusion et sur le discours qui l'a préparée : « Hoc enim (cet examen) contingit non argumentando, sed argumenta judicando. »⁵⁴

C'est sur cette doctrine que ce sont basés quelques Scolastiques récents, entre autres Lorenzelli et De Maria,⁵⁵ pour affirmer que le critère des vérités médiates, c'est la réduction aux premiers principes: doctrine juste, mais qui ne va pas au fond des choses, car cette réduction ne servirait de rien, si elle ne permettait pas d'éclairer les conclusions par la lumière qui rend infaillibles les principes premiers, l'évidence. A l'appui de leur thèse, ils citent ces mots: « Intellectus resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit. »⁵⁶ Mais s'ils avaient poussé leur lecture, ils auraient vu que saint Thomas complète sa pensée: « Ideo certitudo quæ est in scientia (donc dans les vérités médiates et la *ratio*) et intellectu (voilà pour les premiers principes) est ex ipsa evidentia, eorum quæ esse certa dicuntur. »⁵⁷ Dans le *De Veritate*, il précise encore davantage: « Quæcumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui », c'est-à-dire, comme il l'avait défini quelques lignes plus haut: « illa præsto esse dicuntur intellectui, quæ capacitatem non excedunt, ut intuitu intellectus in eis figatur. » Cette présence peut être obtenue par un raisonnement ou bien immédiatement, et il conclut: « et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficiatur », et non pas: toute science est parfaite quand on peut en ramener les conclusions aux premiers principes.

V I

Nous venons de voir comment l'*intellectus* joue près de la *ratio* le rôle de principe et de terme dans le domaine naturel; ce même rôle, saint

⁵⁴ Cf. I C. G., c. 57, n. 1 — De Ver., q. 12, a. 3 ad 2^m — q. 15, a. 1, c. — a. 3, c. — q. 22, a. 2, c. — IV C. G., c. 54, n. 4.

⁵⁵ Cf. LORENZELLI, *Philosophia Theoretica*, 1896, Romæ, t. I, p. 145 et sq. — DE MARIA, S. J., *Philosophia peripaterico-scholastica*, Romæ, 1892, t. I, pp. 226-227.

⁵⁶ II S., D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.

⁵⁷ Ibid., sol. 3, c. — De Ver., q. 14, a. 9, c. — *ibid.*, a. 1 ad 7^m.

Thomas le transpose sur le plan surnaturel et il écrit: « Sicut intellectus est rationis principium et terminus, ita et vita contemplativa respectu activæ. »⁵⁸

C'est qu'en effet la vie contemplative consiste à communier à Dieu, « secundum vitam contemplativam communicamus cum Deo », selon un mot d'Aristote auquel saint Thomas infuse un sens chrétien.⁵⁹ On lit dans le Xe livre des Ethiques à Nicomaque: « La contemplation est l'action propre aux dieux; c'est l'action béatifiante par excellence et, parmi les actions humaines, celle qui s'en rapproche le plus rend la vie toute bienheureuse. Aussi les bêtes ne connaissent pas du tout la béatitude. Pour les dieux, la vie tout entière est bienheureuse; quant aux hommes, la leur le devient en tant qu'elle acquiert quelque ressemblance avec la contemplation, action des dieux. »⁶⁰ Or, ajoute saint Thomas, cette communion avec Dieu, principe de tout, digne du plus grand amour, ne se fait pas « secundum inquisitionem rationis, sed magis secundum intellectus intuitum ». L'essentiel de la contemplation est donc bien un acte de l'*intellectus* et non de la *ratio*.

Et pourquoi? Parce que la vie contemplative ne saurait consister qu'en celle des opérations humaines de connaissance, à laquelle toutes les autres tendent comme à leur fin et à laquelle l'homme sacrifie tout ce qui pourrait lui faire obstacle. Dans la connaissance naturelle, c'est à l'opération de l'*intellectus* que toutes les autres tendent comme à leur fin; partie de l'*intellectus* pour la chasse, *venatio*, aux vérités qu'elle entreprend, c'est aussi à lui que revient la *ratio* pour y trouver certitude et

⁵⁸ Cf. III S., D. 35, q. 1, a. 3, sol. 2, c. — Pour toute cette question de l'*intellectus* et de la *ratio* dans la vie contemplative, cf. toute cette « distinction ».

⁵⁹ Cf. *ibid.*, a. 2, q. 2, sed contra 2.

⁶⁰ Cf. *Ethic. Nic.*, K, c. 8, 1178 b, 21-30: ὥστε ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικῆ ἄν εἴη. Καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη... τοῖς μὲν γὰρ Θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐρ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. τῶν δ' ἄλλων ζώων, οὐδὲν εὐδαιμοσεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ θεωρίας. Ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν.

Ce que la version ancienne traduit: « Quare Dei operatione differens, speculativa utique erit, et humanarum utique quæ huic cognatissima. . . Deis quidem enim omnis vita beata: hominibus autem in quantum similitudo quædam talis operationis existit: aliorum autem animalium nullum est felix, quia nequaquam communitant speculatione. In quantum utique speculatio et felicitas; et quibus magis existit speculari et felices esse. . . »

sécurité. Puisque la grâce ne détruit pas la nature, mais la complète, il en sera de même dans l'ordre surnaturel: « ideo vita contemplativa principaliter in operationem intellectus consistit et hoc ipsum nomen contemplationis importat quod visionem significat. »⁶¹

Principaliter, dit saint Thomas, on pourrait dire *essentialiter*, mais à l'usage de cet adverbe on sent que la *ratio* a quelque chose à faire dans la vie contemplative. De fait le contemplatif s'en sert comme d'un ascenseur pour parvenir à ce sommet qu'est la contemplation: « utitur tamen inquisitione rationis contemplativus ut deveniat ad visionem contemplationis quam principaliter intendit et hæc inquisitio secundum Bernardum dicitur consideratio. »⁶²

La contemplation est donc bien le terme de la vie active. Comment en est-elle aussi le principe? Saint Thomas répond: « quia præexigitur ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione æternorum sumuntur. »⁶³ Qu'est-ce à dire? Que pour vivre la vie active telle qu'elle le mérite, la vie humaine ordonnée (c'est d'elle seule que saint Thomas daigne parler, toute autre n'est pas humaine mais digne de la bête),⁶⁴ il faut d'abord connaître les choses éternelles et divines.

La contemplation dirige donc avant tout la vie active du contemplatif lui-même. Sans doute, pour y parvenir, l'homme a dû, par l'ascèse, devenir un maître parfait dans la pratique des vertus morales, de telle sorte que l'attention et l'effort qu'elles exigent, réduits au minimum, ne l'empêchent plus de vaquer librement à la contemplation, — et en ce sens la vie contemplative est plutôt terme que principe, — mais, cet idéal une fois atteint, tous ses actes de vertus morales ne seront que l'épanchement de sa contemplation, si bien que celle-ci à son tour sera principe d'action.

Elle le sera aussi chez les autres. Tous ne peuvent trouver le saint repos, *otium*, les loisirs sacrés, *vacatio*, nécessaires à la contemplation. C'est pourquoi, il y a dans la société chrétienne une catégorie de person-

⁶¹ Cf. III S., D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c.

⁶² Cf. *ibid.*, le texte de saint Bernard, auquel il est fait allusion.

⁶³ Cf. *ibid.*, a. 3, sol. 2, c.

⁶⁴ Cf. *ibid.* a. 1, c. Voir aussi Q. D. de Virtut. in communi, q. un., a. 1, c., *circa initium*.

nages qui doivent s'y adonner: ce sont les docteurs, prélats ou prédicateurs. Intermédiaires entre Dieu et le peuple chrétien, par la contemplation ils reçoivent de Dieu les doctrines éternelles et les transmettent aux fidèles: c'est le *contemplata tradere* célèbre. Cet enseignement est œuvre de vie active, chez le docteur; sa mise en pratique par les fidèles aussi. Sous cet aspect nouveau, la vie contemplative est donc devenue cause de vie active.

On le voit, il y a une analogie réelle entre les relations mutuelles des deux vies et celles de l'acte et de la puissance: quant au temps, la puissance précède l'acte, si l'on considère un seul et même individu; ainsi la vie active précède la vie contemplative. Mais pour que soit donnée la puissance, à plus forte raison pour qu'elle soit actuée, il a fallu d'abord que, dans un individu différent de la même espèce, existe l'acte de cette puissance; ainsi, avant la vie active des fidèles doit être réalisée la vie contemplative des docteurs.

Nous l'avons vu souvent: c'est par *l'intellectus* que, sur le plan naturel, l'homme se rapproche des Substances Intellectuelles pures; c'est par la vie contemplative que, surnaturellement parlant, nous sommes élevés au-dessus de notre perfection essentielle, que nous sommes des « surhommes », le mot est de saint Thomas: « Vita contemplativa non est proprie humana, sed *superhumana*. » Et ailleurs: « Homo, in quantum est contemplativus, est aliquid *supra hominem* », car, par la connaissance simple de *l'intellectus* surnaturalisé, l'homme est en continuité avec l'ange, « quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus Substantiæ quæ Intelligentiæ dicuntur ». ⁶⁵

A cet exposé cependant on pourrait faire une objection: la vie contemplative n'est-elle pas œuvre de la sagesse plutôt que de *l'intellectus*? Déjà, chez Aristote, c'est à la sagesse philosophique qu'est attribuée la contemplation humaine, dans ce Xe livre de l'Éthique à Nicomaque que glose saint Thomas pour l'adapter à sa théologie. De plus, le Commentaire sur les Sentences nous le dit, ⁶⁶ il s'agit de la contemplation des saints, laquelle est œuvre de la sagesse, don du Saint-Esprit.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, a. 2, sol. 2 ad 1^m, et aussi Q. D. de Virtut. in comm., loc. cit. — in X *Ethic.*, lec. II, n. 2106 et passim.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, a. 2, sol. 1, c.

Certes je me garderai bien de le nier. Cependant les textes que j'ai cités sont formels et ils opposent parfaitement *ratio* et *intellectus*. Il faut donc les comprendre de telle sorte qu'ils ne contredisent pas une doctrine solidement établie. Or, à examiner le plan de la distinction trente-cinquième, d'où sont tirés ces textes, on constate que c'est dans la première des deux questions qui la composent qu'il est parlé des deux vies, tandis que les dons cognitifs sont étudiés dans la seconde. Il est donc clair que saint Thomas, résolvant ce doute: « videtur quod (vita contemplativa) consistat in operatione rationis », cherche à déterminer uniquement l'élément psychologique naturel qui sert de sujet aux dons du Saint-Esprit, et il déclare que la vie contemplative, prise dans son acte ultime, dans son acte vers lequel tous les autres tendent comme vers leur perfection, appartient à notre faculté intellectuelle, prise en tant que connaissant sans discours, dans une vue simple et subite, donc à l'*intellectus*. Ici encore, absorbés par l'analyse, ne séparons pas des éléments que la vie garde unis, sous peine de disparaître. Lisons cet article de la Somme qui met parfaitement les choses au point: « Il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange voit la vérité dans une saisie (*apprehensione*) simple, tandis que l'homme ne parvient à la vue (*ad intuitum*) d'une vérité simple que par un processus complexe en partant de données multiples. D'où il résulte que la vie contemplative consiste en un acte unique dans lequel en fin de compte elle trouve sa perfection, à savoir la contemplation de la vérité. D'autre part elle comporte beaucoup d'autres actes grâce auxquels elle parvient à cet acte final. Parmi eux, certains se rapportent à l'acquisition des principes d'où elle part pour la contemplation de la vérité ; d'autres ont pour objet de déduire des principes la vérité que l'on cherche à connaître. »⁶⁷ Ces actes multiples, explique la réponse à la première objection, on les appelle *cogitatio*, considération, méditation; mais la contemplation proprement dite, c'est cet acte final qui consiste dans un regard simple sur la vérité: « *contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.* » N'est-ce pas aussi la définition de l'*intellectus*?⁶⁸

⁶⁷ Cf. II-IIæ Sum. th., q. 180, a. 3, c.

⁶⁸ Remarquons, quant à la sagesse philosophique, qu'elle n'a pas à intervenir dans la contemplation surnaturelle dont il est ici question. Rappelons de plus que cette sagesse, d'après saint Thomas, est en même temps science et *intellectus*, si bien que le

CONCLUSION.

C'est parce qu'il est à la fois principe et terme de la *ratio* que l'opération de cette dernière est dite « circulaire ». La pensée, cachée sous cette métaphore empruntée au Pseudo-Denys, me semble compléter heureusement l'exposé de leurs relations mutuelles. Aussi vaut-il la peine d'en déterminer, pour finir, le sens et la valeur.

Si l'on s'en tient au texte de Denys, ⁶⁹ voici comment, à notre avis, on peut la comprendre. Tous deux, doivent saisir la quiddité des choses ainsi que leur vérité. Tandis que les Intelligences angéliques les atteignent directement, les âmes humaines se répandent à travers les propriétés et les effets de cette essence; elles vont ainsi d'une connaissance multiple, obtenue, si l'on peut dire, par petits morceaux, à la connaissance de l'essence qui, elle, jouit de l'unité. C'est ce que veut dire le Pseudo-Denys écrivant: « διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ περὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν περιπορευόμενοι », ce que Scot Erigène traduisait: « artificiosè quidem et circulariter circa existentium veritatem deambulantes »; et un peu plus loin: « τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συναλιξεί. »; c'est-à-dire « multorum autem ad unum convolutione ». ⁷⁰ Ainsi donc le « cycle » dans lequel tournent les âmes humaines, cherchant à travers une multitude de connaissances la vérité simple, n'est pas autre en définitive que le discours auquel elles sont soumises par suite de leur nature d'esprits, formes substantielles d'un corps.

Saint Thomas conçoit ce « cycle » quelque peu différemment. Toute démarche de la *ratio*, dit-il dans le commentaire de ce passage, si complexe soit-elle, a comme but unique la saisie de la quiddité des choses. Pour cela il faut connaître les propriétés et les effets qui entourent, pour ainsi dire, l'essence à découvrir. Le « cycle » consistera donc à parvenir aux causes ou essences en partant des effets ou propriétés, puis à juger de la nature des effets grâce à la lumière provenant de la connaissance de la cause.

regard simple par lequel le Sage-Philosophe contemple les créatures dans leurs relations naturelles avec Dieu-Créateur, connu naturellement, appartiendrait à la sagesse-*intellectus*; ainsi on pourrait, même à ce point de vue, continuer à dire que la contemplation philosophique est affaire d'*intellectus* et non de *ratio*.

⁶⁹ Cf. DENYS L'AREOPAGITE, De Divinis Nominibus, c. 7, P. G. 3, col. 868.

⁷⁰ On trouvera cette traduction dans P. L. 122, col. 1153-1154.

Jusqu'à présent nous sommes resté assez voisin de Denys, mais saint Thomas ajoute du sien dans l'explication de la phrase suivante : « Par cela même que les âmes humaines peuvent parvenir à la connaissance de l'essence, en partant de la multitude de ses effets et de ses propriétés, elles sont dignes d'avoir un *intellectus* semblable, quant à sa puissance, à celui des anges. » Les recherches de la *ratio*, gløse-t-il, s'achèvent dans un acte simple d'intelligence saisissant la vérité aperçue dans les premiers principes ⁷¹; elles avaient d'ailleurs pris leur point de départ dans un acte semblable. C'est pourquoi, dans la marche de la *ratio*, il y a une sorte de repli sur soi, de bouclage de la boucle, comparable à un cercle, consistant en ce qu'elle part d'une vérité simple, pousse ses recherches parmi des objets multiples et revient s'achever en une connaissance simple. Ce qui montre bien que cette idée lui appartient, c'est qu'il la reprend, quand, dans une objection du *De Veritate*, on lui oppose précisément ce texte de l'Aréopagite: « Hæc autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam judicandi. » ⁷²

Ce départ des principes premiers de l'*intellectus* et ce retour à ce même *intellectus*, voilà qui est aristotélico-thomiste, et non dionysien. Qu'on songe à la théorie du Stagirite sur le mouvement circulaire que saint Thomas rappelle dans le *Contra Gentes*, précisément à propos des Intelligences: « tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium, unde et circulus inter omnes figuras et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. » ⁷³ Il me semble difficile de nier que le cercle de Denys n'ait pas rappelé à saint Thomas cette doctrine astronomique, et, comme dans la *ratio* il y a mouvement, que ce mouvement, étant immatériel, ne peut

⁷¹ Cf. éd. Mandonnet, pp. 525-526: « Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis, quæ consideratur in primis principiis. » Cette proposition relative se rapporte au mot *veritatis* deux fois répété, car c'est au point de départ comme au point d'arrivée que l'on découvre la vérité dans les premiers principes. Le texte continue: « Et ideo in processus rationis est quædam convolutio ut circulus, dum ratio ab uno incipiens per multa procedens ad unum terminatur. »

⁷² De Ver., q. 10, a. 8 ad 10 et aussi q. 14, a. 1, c.

⁷³ Cf. III C. G., c. 46, n. 2 et BREHIER, Histoire de la Philosophie, t. 1, pp. 215-216, Paris, Alcan, 1931.

être que parfait, le Docteur Angélique était tout naturellement conduit à expliquer ce « cercle » de la *ratio* par le va-et-vient entre les premiers principes, point de départ et point d'arrivée. ⁷⁴

Ce cercle, s'il est fermé sur lui-même, s'ouvre cependant en bas et en haut. Saint Thomas en effet prend soin de nous le rappeler: si nous voulons pousser la recherche du principe et du terme jusqu'au bout, il nous faut nécessairement dépasser les principes premiers et par conséquent l'*intellectus*.

Par en bas d'abord. Les principes eux-mêmes d'où viennent-ils? A quoi peuvent-ils se ramener? Aux sens. D'abord parce que c'est dans les sens que nous puisons la matière dont nous les fabriquons; ensuite parce que leur vérité dépend en dernière analyse de la véracité de nos sens et, en particulier, ajoute saint Thomas après Aristote, de la véracité de la vue. ⁷⁵ Ici le « cycle » se referme clairement.

Par en haut aussi, car la lumière de l'*intellectus* vient directement de Dieu, auteur de notre nature. C'est qu'en effet, aux yeux de saint Thomas, les principes premiers sont à notre intelligence ce que sont les espèces innées à l'*intellectus* angélique: de même que les anges n'ont de connaissance que par ces espèces, ainsi l'homme juge tout d'après ces seuls principes, et la connaissance humaine ne saurait aller au delà des conclusions implicitement contenues en eux ⁷⁶: de même aussi que c'est grâce aux espèces innées que les Anges jugent avec une certitude infaillible les objets de leur connaissance naturelle, ainsi l'homme ne peut parvenir à la certitude que par les premiers principes. De même enfin que les espèces angéliques ne sont qu'une pâle imitation de la Vérité Subsistante, ainsi la vérité des principes que saisit notre *intellectus* procède directement de cette même Vérité dont elle est une imitation plus pâle encore. Dès lors, si nous voulons chercher le dernier fondement des

⁷⁴ Ne pas confondre le mouvement circulaire dont il vient d'être question avec celui que II-IIæ Sum. th., q. 180, a. 6, place dans les contemplations angélique et humaine surnaturelles. Tous deux sont d'origine dionysienne, mais celui de la Somme est propre à l'*intellectus* contemplant, l'autre appartient à la *ratio* dans son opération naturelle.

⁷⁵ Cf. De Ver., q. 12, a. 12, c. et ad 3^m. Cette idée a été développée du point de vue critériologique par GREDT, O. S. B., dans son De cognitione sensuum externorum, Romæ, 1913, surtout nn. 58 et sq., et dans un article de la *Revue Thomiste*, 1922, pp. 339, 342 et sq.

⁷⁶ Cf. De Ver., q. 10, a. 13, c. — q. 15, a. 2 ad 3^m. — Quodl. 10, a. 7, c. — III C. G., c. 41, nn. 9 et 10. — in Boet. de Trin., q. 6, a. 4, c. (éd. Mandonnet, p. 140).

principes, si nous voulons réduire nos raisonnements à leur terme véritablement final, il faut monter jusqu'à l'Intelligence Divine, se connaissant elle-même et se voyant telle qu'elle est, fondant ainsi la Vérité Incréée qui se définit: la conformité, ou mieux, l'identité de l'*Intellectus* divin avec l'Être Divin qui est Existant par nature: « En fait de vérité, nous ne pouvons rien connaître, sinon par les premiers principes et grâce à la lumière intellectuelle. Ceux-ci d'ailleurs ne peuvent eux-mêmes nous manifester la vérité que parce qu'ils sont une ressemblance de la Vérité Première dont ils tirent et leur immutabilité et leur infailibilité. » ⁷⁷

Julien PEGHAIRE, C. S. Sp.

Collège des Pères du Saint-Esprit,
Saint-Alexandre de la Gatineau, P. Q.

⁷⁷ Cf. Quodl. 10, a. 7, c. — De Ver., q. 1, a. 4 ad 5^m. — q. 11, a. 11, c. et ad 7^m — III C. G., c. 47, n. 7.

Même les jugements d'expérience soit interne, soit externe sont soumis au principe de contradiction, à leur manière, bien qu'ils ne soient pas déduits d'eux.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

R. P. HADRIANUS SIMON, C. SS. R. — *Prælectiones Biblicæ ad usum Scholarum*.
R. P. J. PRADO, C. SS. R. — *Propædeutica Biblica sive Introductio in universam
Scripturam*. Tabulis geographicis et archæologicis illustrata. Editio altera recognita et
aucta. *Vetus Testamentum*. Liber primus. *De sacra Veteris Testamenti Historia*. Tau-
rini, Ex Off. Libraria Marietti, 1935, 1934. In-8, XVI-415 et XX-546 paginæ.

Les *Prælectiones Biblicæ* des RR. PP. Simon et Prado se classent certainement à un rang d'honneur parmi les meilleurs manuels d'Écriture sainte. Sainement modernes, elles donnent aux étudiants une formation sûre et à la page. Une bonne bibliographie complète l'ouvrage et en fait un instrument de travail précieux à tous. Les *Adnotationes practicæ*, qui suivent chacun des articles, le signalent très spécialement à l'attention des prédicateurs désireux d'exploiter pleinement les sens légitimes du texte sacré.

I. La seconde édition de l'introduction générale n'ajoute pas beaucoup à la première. Cette remarque exprime toutefois une louange plutôt qu'un regret. Mêmes divisions: *De essentia*, *De integritate*, *De interpretatione Sacræ Scripturæ*. Les décisions récentes du Saint-Siège ont été insérées et la bibliographie légèrement augmentée.

II. Sous le titre générique d'histoire sacrée, l'auteur présente en suivant l'ordre chronologique de leur objet les livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament. Initiative dont on ne saurait nier les réels avantages, surtout lorsqu'on se rappelle la fin propre des *institutiones*. Il est trop évident qu'à raison de deux ou trois heures par semaine pendant quatre années, on ne peut pas espérer former des compétences scripturaires, but des *scholæ textus*. C'est une vue d'ensemble, ce sont des méthodes de travail, qu'il faut s'efforcer d'inculquer aux jeunes clercs.

À ce point de vue, félicitons aussi le P. Prado d'avoir su se limiter dans l'exposition de certains problèmes (si importants soient-ils) d'introduction spéciale. Peut-être toutefois en quelques cas a-t-il poussé un peu loin cette concision; pour la chronologie des Rois (p. 263-264), par exemple. On pourrait relever encore, en nombre très restreint d'ailleurs, certaines lacunes de détail; mais elles ne sauraient en aucune manière infirmer la valeur peu commune de l'ouvrage.

Le second livre de l'Ancien Testament, *De Libris Poetico-didacticis*, est annoncé comme devant paraître bientôt. S. D.

* * *

Dr MARTIN GRABMANN. — *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit.* (Histoire de la théologie catholique depuis la fin de l'ère patristique.) Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie, 1933. In-8, XIII-368 pages.

Dans le tome premier de son manuel de *Dogmatique catholique* (*Handbuch der katholischen Dogmatik*), paru chez Herder (Allemagne), en 1873, l'éminent théologien qu'était le docteur Scheeben avait consacré près d'une cinquantaine de pages à l'histoire de la théologie catholique. Pour l'époque, c'était un exposé excellent et complet. L'œuvre entière avait fait la réputation de l'auteur, que d'aucuns appellent sans hésitation le plus grand théologien du XIXe siècle (Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, p. 231). Mais, les ans, depuis, se sont écoulés. Une reprise à fond de l'ouvrage de Scheeben — dans sa partie historique — s'imposait. Une nouvelle édition était devenue nécessaire et urgente: ainsi l'exigeaient les progrès des sciences modernes. Ainsi le souhaitait ardemment Son Eminence le Cardinal Ehrle, à qui l'on doit cette heureuse initiative d'un manuel plus complet d'histoire de la théologie. L'on ne saurait trop remercier Mgr Grabmann d'avoir entrepris ce difficile travail et de l'avoir mené à terme. Personne, peut-être, plus que le célèbre professeur de l'Université de Munich, n'était apte à rendre à la science sacrée un service aussi signalé. Serait-il téméraire, en effet, de soutenir que ce médiéviste de renommée internationale réunit en sa personne les qualités qu'on est en droit de réclamer du véritable historien. Une érudition aussi sûre qu'étendue, un sens critique éprouvé et des mieux avertis, l'impartialité la plus rigoureuse dans les jugements et appréciations, l'ardeur persévérante dans la recherche, enfin la passion sacro-sainte de son métier. Sa carrière dans le haut enseignement et ses travaux historiques antérieurs l'avaient admirablement préparé à l'œuvre magistrale — le mot est de critiques allemands — que nous présentons et analysons en raccourci.

Une introduction assez étendue indique tout d'abord les sources et la bibliographie générale de l'histoire littéraire de la théologie. En nous livrant ensuite la signification fondamentale de la patristique pour la théologie du moyen âge, Mgr Grabmann résume à larges traits la patrologie entière.

Trois sections principales divisent l'ouvrage, lesquelles se répartissent en chapitres.

I. *La théologie du moyen âge* (p. 25-143).

- Ch. I. De Bède le Vénérable (†735) à la haute scolastique.
- Ch. II. La haute scolastique.
- Ch. III. La basse scolastique des XIVe et XVe siècles.
- Ch. IV. Les grandes lignes de l'histoire de la mystique du moyen âge.
- Ch. V. La littérature canonique du moyen âge.
- Ch. VI. La théologie byzantine dans ses rapports avec la théologie occidentale.

II. *L'époque moderne* (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles).

- Ch. I. Jusqu'à la fin du concile de Trente.
- Ch. II. Du concile de Trente à 1660.
- Ch. III. Les théologiens mystiques des XVIe et XVIIe siècles.
- Ch. IV. La casuistique et le droit canon.
- Ch. V. Naissance de la théologie historique.
- Ch. VI. La théologie, de 1660 à 1760.

III. *La théologie du siècle philosophique* (XIXe siècle et début du XXe).

Une soixantaine de pages font suite à la troisième partie. Elles ont leur importance puisqu'elles nous donnent une bibliographie *spéciale* très abondante, pour servir à l'histoire de la théologie catholique, plus particulièrement de la scolastique du moyen âge et de la mystique.

Ces pages bibliographiques sont divisées exactement comme l'ouvrage lui-même en sections, en chapitres et en paragraphes, lesquels correspondent aux divisions du volume. Il y a des avantages à partager ainsi la littérature spéciale; la recherche est, de cette manière, rendue plus facile. Nous avons ainsi sous les yeux une liste assez complète des travaux (volumes ou articles de revues, etc.) se rapportant à telle époque ou à telle autre. Question de méthode après tout. Pour finir, un index onomastique des personnes dont les noms se rencontrent dans l'ouvrage.

Mgr Grabmann insiste davantage sur l'histoire de la théologie *dogmatique*. Et avec raison. Il n'oublie pas toutefois de faire une large part à la théologie mystique, ce dont nous devons le remercier. Ce domaine a été exploité au cours des siècles. Mais il était à souhaiter qu'on eût l'histoire de la théologie mystique. Nous la trouvons désormais dans le magnifique manuel de Mgr Grabmann. J.-H. M.

* * *

Dr LOUIS PASTOR.—*Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*. Ouvrage écrit d'après un grand nombre de documents inédits extraits des archives secrètes du Vatican et autres. Tome dix-huitième. *Pie V* (1566-1572) (suite). Traduit de l'allemand par Alfred Poizat et W. Bertheval. Paris, Librairie Plon, 1935. In-8, 379 pages.

La matière du dix-huitième volume de l'*Histoire des Papes* se rapporte à l'une des époques les plus graves de l'histoire et les plus chargées de conséquences pour l'Eglise. Le concile de Trente terminé, il fallait en assurer l'exécution dans toute la chrétienté; or, à ce moment, les hérétiques, non contents d'y faire obstacle, déployaient le plus grand zèle et la plus grande violence à répandre leurs doctrines; et il faut reconnaître que, vu l'égoïsme, la faiblesse ou même la complicité de certains princes et évêques, ils n'y réussissaient que trop. C'est le début des guerres de religion qui désolèrent l'Europe, pendant près de quatre-vingts ans.

Pie V affronta le danger avec la même énergie et la même persévérance qu'il avait apportées dans la conduite intérieure de l'Eglise. Faisant tour à tour appel aux moyens surnaturels, à la persuasion, aux subsides matériels; admirablement secondé dans sa diplomatie par Commendone, dans la réforme des classes instruites par les Jésuites, il entreprend, successivement ou simultanément, d'apporter à chaque problème la solution la plus conforme aux intérêts de l'Eglise. On peut mettre en doute l'opportunité de la publication de l'excommunication d'Elisabeth d'Angleterre ou l'utilité de l'intervention du pape dans les affaires des Pays-Bas, mais on doit admettre que Pie V fut heureux partout ailleurs: autant que le permettaient les circonstances et l'égoïsme des intérêts particuliers, sa cause prévalut.

Le présent tome contraste avec les précédents par l'émotion dont il est plein. Sans diminuer l'érudition, Pastor semble entrer plus directement en contact avec l'âme des personnages. Le lecteur qui a acquis une vue générale de l'histoire de l'Europe, à la fin du XVIe siècle, sera captivé par le récit. Dans un tableau où le drame prédomine, on voit passer Marie Stuart, la malheureuse et humaine victime de tant de haines sourdes ou déclarées; sa cruelle et fourbe ennemie Elisabeth; Catherine de Médicis, à la politique si féminine et si étroite; Maximilien II, oscillant perpétuellement entre deux dogmes et fixé seulement dans le bien de ses intérêts personnels; Philippe II, héritier magni-

fique d'un immense empire, zélé défenseur de la foi, mais temporisateur et faisant toujours payer ses services; l'impersonnelle Venise, sénat de marchands cupides. Rien n'est plus émouvant que l'histoire des pourparlers qui conduisirent à la Triple-Alliance contre les Turcs: on tremble avec le pape et son aide, Morone, de voir compromis, par la mesquinerie vénitienne ou la méfiance espagnole, le succès d'une affaire qui intéresse toute la chrétienté. Introduits au plus secret des négociations par l'auteur, les lecteurs comprendront au prix, non de quel sang (ils le savent déjà), mais de quelles prières et de quelles vertus fut achetée la victoire de Lépante.

L'impartialité que Pastor apporte dans tous ses jugements feront accueillir, au moins avec calme, le plaidoyer qu'il expose au long en faveur de la politique coloniale de l'Espagne: celle-ci est généralement représentée comme une puissance cupide et sanguinaire; Pastor considère ce reproche comme une calomnie et va jusqu'à placer, au-dessus de celles des Français et des Anglais en Amérique, les vues et la conduite des Espagnols. Nous prévoyons que ce jugement ne sera pas accueilli sans protestations.

La traduction est moins gâtée par des fautes de style ou de typographie que celle des volumes précédents. On a cependant maintenu dans les notes, sans ponctuation convenable, ce mélange extrêmement déplaisant de plusieurs langues, que nous avons déjà signalé. Ainsi, à la page 85, on trouve un tel excès, à ce point de vue, qu'on se croirait au milieu des médecins de Molière: « Dans ce bref, . . . il est dit que la dispen-
se fut supprimée, que Bothwell avait osé *violenter aggredi* sa souveraine *eamque rapere inditam et nihilominus cogitantem et captivam in arcem des Dunbar. . .* »

L. T.

Recension des revues

Antonianum.

Avril 1936. — P. Damianus KLEIN, O. F. M.: *De dono Deo in sacrificio offerendo*, p. 117-134. — P. Felicissimus TINIVELLA, O. F. M.: *De impossibili sapientiæ adeptione in philosophia pagana iuxta « Collationes in Hexaëmeron S. Bonaventuræ (Continuatio) »*, p. 135-186. — P. Franciscus-M. HENQUINET, O. F. M.: *Autour des écrits d'Alexandre de Halès et de Richard Rufus*, p. 187-218. — P. Theodoricus VAR-GHA, O. F. M.: *De titulo משלי שלמה* (Prov. 1. 1), p. 219-222.

Apollinaris.

Num. 4 1935. — ACTA APOSTOLICÆ SEDIS. — S. C. ORIENTALIS-S. C. DE SACRAMENTIS: *Instructiones ad conficiendum processum de matrimonio rato et non consummato* (C. Bernardini), p. 501-549. — PONT. COMM. AD CODICEM AUTHENTICE INTERPRETANDUM: I. *De electione abbatissæ*; II. *De religiosis dimissis*; III. *De collationibus moralibus*; IV. *De confessione religiosarum*; V. *De anno novitiatus* (S. Goyeneche), p. 550-558. — STUDIA. — KURTSCHIED B.: *De quibusdam Prælati Rom. Curie: Auditores S. R. Rotæ*, p. 559-568. — CANESTRI A.: *De novissima Pænitentiarie Apostolicæ reformatione*, p. 569-590. — CAPOBIANCO P.: *De ambitu fori interni in iure ante Codicem*, p. 591-605. — CONSULTATIONES.— FRANCIA E.: *De Missa pro populo a parochio applicanda*, p. 606-609. — CIPROTTI P.: *Adhuc de seminarii rectore an ordinariam iurisdictionem habeat ad alumnorum confessiones audiendas*, p. 609-610. — ROBERTI F.: *De interrogatoriis a defensore vinculi exhibendis*, p. 610-611. — DALPIAZ V.: *Num defensor vinculi in causis matrimonialibus ius habeat suas animadversiones oretenus exhibendi*, p. 611-612. — OESTERLE G.: *Opera Prof. Fr. Gillmann*, p. 612-613.

Biblica.

Fascicule 2 1936. — A.-M. VITTI: *Le bellezze stilistiche della Lettera agli Ebrei*, p. 137-166. — J. SCHMID: *Untersuchungen zur Geschichte des griech. Apokalypsetextes* (II), p. 167-201. — R. ARCONADA: *La Escatologia Mesianica en los Salmos ante dos objeciones recientes* (I), p. 202-229. — P. JOÜON: *Notes de lexicographie hébraïque* (X), p. 229-233. — A. MERK: *Ein griechisches Bruchstück des Diatessaron Tatians*, p. 234-241.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Janvier-février 1936. — ACTA PII PP. XI: *Litteræ quibus nominatur Magnus Cancellarius Athenæi de Propaganda Fide*, p. 1-2. — *Litteræ quibus supprimitur Ordo Fratrum Pænitentiarie de Iesu Nazareno*, p. 3-4. — S. CONGREGATIO DE RELIGIOSIS: *Epistola ad Superiores ordinum et Congregationum*, p. 5-7. — S. CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE: *Declaratio privilegii*, p. 7. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 542. De requisitis ad Novitiatum*. (A. Larraona), p. 8-19. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 20-29. — STUDIA VARIA: *S. Beda in historia ecclesiastica Angliæ* (B. Thum), p. 30-36.

Divus Thomas (Plaisance).

Mars-avril 1936. — E. NEVEUT, C. M.: *La vertu d'espérance. Son caractère surnaturel*, p. 97-112. — B. BARDESSONO, S. M.: *La vita eterna in San Giovanni (continuazione e fine)*, p. 113-142. — M. FATTA: *Illempirismo e fisica contemporanea (continuazione)*, p. 143-152. — P. GLORIEUX: *Le « De Regimine Judæorum ». Hypothèses et précisions*, p. 153-160.

Gregorianum.

Fasciculus I 1936. — B. LLORCA: *El P. Suarez y la Inquisición española en 1594. Memorial del mismo sobre la cuestión « de auxiliis div. gratiæ »*, p. 3-52. — L. W. KEELER: *History of the Editions of St. Thomas « De unitate intellectus »*, p. 53-81. — Fr. S. MUELLER: *Die Umbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Ueberlieferung*, p. 82-115. — R. ARNOU: *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « Intelligibles »*, p. 116-131. — F. OGARA: *Novi in « Canticum » commentarii recensio et brevis de sensu litterali et typico disceptatio*, p. 132-142. — H. LENNERZ: *De vero sensu principii « actus specificatur ab objecto formali »*, p. 143-146.

Harvard Theological Review (The).

January 1936. — James MOFFATT: *An Approach to Ignatius*, p. 1-38. — Colin ROBERTS, Theodore C. SKEAT, Arthur Darby NOCK: *The Gild of Zeus Hypsistos*, p. 39-88.

April 1936. — Joshua STARR: *An Eastern Christian Sect: The Athinganoi*, p. 93-106. — Martin Percival CHARLESWORTH: *Providentia and Æternitas*, p. 107-132. — William H. P. HATCH: *The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament*, p. 133-151.

Jus Pontificium.

Fascicule IV 1935. — RES QUOTIDIANÆ. — *Ad lectores*, p. 241. — *De occupatione territoriali ex iure gentium. Colloquium Parthenopæum*. Dissertuit A. Toso, p. 243. — *Meminisse iuvabit...* Diss. Spectator, p. 248. — HISTORIA. — *Hippolytus*. Diss. Bibliophilus, p. 251. — *Constitutio Ecclesiæ Ægyptiæ*, p. 258. — *De systemate Decreti Gratiani*. Diss. F. Gillmann; recensuit G. Oesterle, O. S. B., p. 267. — DOCTRINA. — *De Ordinarii loci vigilantia, iuxta can. 1519*. Diss. E. Voosen, p. 272. — *De fontibus iuris missionarii exceptionalis*. Diss. V. Bartocetti, p. 280. — *De rectoribus Seminariorum*. Diss. W. Onclin, p. 287. — *De interpretatione auth. Codicis i. c. per Pont. Commissionem*. Diss. A. Brems, p. 298. — PRAXIS. — *Ex actis Curie Romanæ*, p. 314. — *Consilia et Responsa*, p. 314.

New Scholasticism (The).

April 1936. — Henry R. BURKE: *Sir Isaac Newton's Formal Conception of Scientific Method*, p. 93-115. — Jules A. BAINÉE: *Bergson's Approach to God*, p. 116-144. — Anthony John HALPIN: *The Location of Qualitative Essence. I. Aristotle and Aquinas*, p. 145-166.

Nouvelle Revue Théologique.

Avril 1936. — E. ROLLAND: *Le fondement psychologique du probabilisme (suite)*, p. 337-354. — *Où en est l'enseignement religieux? Essai de bibliographie raisonnée sur l'enseignement religieux dans divers pays*, p. 355-356. — *Première par-*

tie: *Langue française*. I. *Méthodologie*. 1. *Le pré-catéchisme et le catéchisme* (P. Ranwez, S. I.), p. 357-361. 2. *L'enseignement religieux secondaire* (A. Delépierre, S. I. et P. Ranwez, S. I.), p. 362-374. II. *Doctrine*. 1. *Enseignement élémentaire* (L. Godin, S. I.), p. 375-389. 2. *Enseignement secondaire*. A. *Dogme et morale* (A. Delépierre et J. Harray, S. I.), p. 390-404. — Jos. PAUWELS, S. I.: *Consultations liturgiques*, p. 405-407. — J. CREUSEN, S. I.: *Les « Mélanges Vermeersch »*, p. 408-412.

Recherches de Science Religieuse.

Avril 1936. — Emile MERSCH: *L'Objet de la Théologie et le « Christus Totus »*, p. 129-157. — Claude MONDÉSERT: *Le Symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, p. 158-180. — Paul JOÛON: *L'Étymologie de « Religiosus » dans Cicéron et un Trait caractéristique de l'Homme religieux en Israël*, p. 181-184. — Paul JOÛON: *Notes sur « Colossiens »*, III, 5-11, p. 185-189.

Revue Apologétique.

Avril 1936.— J. RIVIÈRE: *Aux origines du Christianisme. D'une « foi » qui est la meilleure des fées*, p. 385-405. — J. MOUROUX: *Histoire du Christ et foi au Christ (II)*, p. 406-423. — L. SIBUM: *La Mort et l'Assomption de Marie (I)*, p. 424-445. — P.-M. PÉRIER: *L'Origine de l'Homme (I)*, p. 446-461. — H. MICHAUD: *Les œuvres serviles « interdites le dimanche » (II)*, p. 462-473. — E. DUMOUTET: *Sur les nouvelles tendances du communisme*, p. 474-483. — Mgr A. BROS: *Chronique d'ethnologie*, p. 484-499.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Janvier 1936. — B. CROCE: *La poésie et la Littérature*, p. 1-53. — G. TEISSIER: *La Description mathématique des Faits biologiques*, p. 55-87. — J. GHÉRÉA: *Le Problème de la Connaissance et les Durées*, p. 89-111. — A. LAUTMAN: *Le Congrès international de Philosophie des Sciences*, p. 113-129. — R. MARJOLIN: *Liberté et Organisation*, par Bertrand Russell, p. 131-148. — B. MIRKINE-GUETZEVITCH: *Corporatisme et Démocratie (suite et fin)*, p. 149-170.

Avril 1936. — L. DE BROGLIE: *Réflexions sur les deux Sortes d'Electricité*, p. 173-185. — L. LAVELLE: *Etre et Acte*, p. 187-210. — R. BERTHELOT: *L'Astrobiologie et la Pensée de l'Asie: Essai sur les origines des Sciences et des Théories morales (suite)*, p. 211-229. — J. PICARD: *Syllogisme catégorique et Syllogisme hypothétique (premier article)*, p. 231-267.— E. SOURIAU: *Sur les Moyens et la Portée d'une Esthétique de la Grâce: Notes méthodologiques à propos d'un livre récent*, p. 269-300. — M. GUEROUlt: *Vers une Renaissance de l'Idéalisme allemand: la Philosophie d'Arnold Gehlen*, p. 301-326.

Revue néoscolastique de Philosophie.

Février 1936. — A. MANSION: *La physique aristotélicienne et la philosophie*, p. 5-26. — D. SALMAN: *La conception scolastique de la physique*, p. 27-50. — F. RENOIRTE: *Physique et Philosophie*, p. 51-63. — Y. SIMON: *La science moderne de la nature et la philosophie*, p. 64-77. — A. MANSION: *Quelques travaux récents sur les versions latines des Ethiques et d'autres ouvrages d'Aristote*, p. 78-94. — F. GRÉGOIRE: *Travaux d'histoire de la philosophie ancienne*, p. 95-116. — J. DOPP: *Ouvrages récents d'histoire de la philosophie moderne*, p. 117-158.

La vraie culture thomiste

SÉANCE DE CLÔTURE

des Journées thomistes, à Ottawa,
le dimanche, 24 mai 1936.

En ce printemps de 1936, dans la capitale du Canada, une douzaine de jeunes gens de chez nous se sont chargés de reconsidérer, au regard des principes de l'Ange de l'École, nos problèmes, les nôtres, le problème économique, le problème national, le problème culturel, le problème politique, le problème religieux. J'y vois un indice significatif de l'essor de notre pensée canadienne-française, et du redressement qui, s'opérant d'abord dans les idées et dans l'appréciation des valeurs, devra s'opérer infailliblement aussi dans nos mœurs et nos institutions, pour peu que ces Journées aient un lendemain. Jamais encore la chose ne s'était produite, je pense, chez nous. Les Congrès pourtant n'ont pas manqué. Même dans les milieux les plus cultivés, jusqu'à date on s'était contenté de littérature, d'art, de poésie; ou bien, rongé par le pragmatisme contemporain qui sévit surtout en Amérique, on avait traité d'affaires, d'organisation, de sciences pratiques. Les Congrès de Philosophie ont réuni d'ordinaire des prêtres et des étudiants en théologie, parmi lesquels, parfois, un laïque finissait, à force d'y être invité, par entrer. C'est le premier Congrès de Philosophie pour laïques, que je sache, qui se tient en notre pays.

Et maintenant, on me demandera peut-être ce qu'il reste à faire, sinon qu'à continuer. Permettez-moi de distinguer. On a, sans doute, dans les études de ces jours-ci, découvert la doctrine de saint Thomas sur les divers points considérés. On sait qu'en matière politique, l'Angélique Docteur soutient telle ou telle thèse; qu'en économique, il défend telle

ou telle conclusion. On pourra reprendre tous nos problèmes, et chercher dans la *Somme* et les autres ouvrages du saint Docteur ce qu'il dit de ceci, ce qu'il conteste de cela. Sera-t-on thomiste? Un peu, *materialiter loquendo*. Mais, en ce sens, saint Thomas n'a pas tout étudié, et l'on sera bientôt à court dans son thomisme, à moins que de saint Thomas on n'ait appris non seulement les thèses, mais surtout et auparavant les principes et la méthode. Voilà ce que je voudrais rapidement souligner, aujourd'hui. Le thomisme est moins fait de conclusions, si riches et si solides soient-elles, que de principes et d'une méthode qui en font toute la force. Diverses sentences de saint Thomas, surtout en matière de science positive ou de doctrines occasionnelles, peuvent apparaître maintenant caduques, discutables, erronées. Le saint Docteur serait le premier à en sourire et à les classer en un dictionnaire de *Rétractations*. Mais le thomisme qui demeure, plus indestructible que le roc, ce sont les principes majeurs, c'est la méthode, qui forment le corps et la charpente de son œuvre. Car tout ceci est aussi immuable que la raison humaine elle-même. Et voilà dans quel thomisme il nous faut plonger. Qu'il faille se nourrir des principes thomistes, d'abord. En second lieu, qu'il faille les prendre purs, dans leur substance formelle, et avec leur intransigeante exclusivité. Tels sont les deux points que je veux développer.

I — SE NOURRIR DES PRINCIPES THOMISTES

Le thomisme d'abord n'est pas la foi. Il en est qui seraient portés à faire cette confusion. Les uns, par dévotion aveugle et sentimentale pour saint Thomas, ce qui est une manière sotte et funeste de le défendre et de le cultiver. Les autres, par ignorance et mépris à la fois de tout ce qui est catholicisme.

La foi, — ou plutôt l'objet et le contenu de la foi, — en effet, est la vérité révélée par Dieu. Elle constitue le trésor des dogmes, qu'on n'a à prouver qu'en montrant qu'ils ont été affirmés par le Saint-Esprit, dans l'Écriture sainte ou dans la Tradition doctrinale authentique, laissée au catholicisme par le Rédempteur, Verbe Incarné, et proposée par le Magistère infaillible de l'Église.

* * *

Le thomisme n'est pas la théologie, non plus. La théologie, c'est le travail de la raison sur les dogmes, cherchant à en dégager la substance, à en dénoncer les contrefaçons, à en mettre en lumière le contenu, lumière, entendons-nous, extrinsèque et environnante et non pas lumière intérieure et d'évidence, puisque les dogmes sont l'affirmation de quelque mystère, de vérités surnaturelles et qui dépassent l'angle de vision nette, si j'ose dire, du regard humain.

Il y a, certes, une théologie thomiste, qui consiste à raisonner selon les principes thomistes sur les dogmes, à les formuler, à les agencer dans le système de la Révélation, à les comparer entre eux pour en découvrir les mutuelles dépendances, l'harmonie admirable, au moyen de la philosophie d'Aristote mise à point par le Docteur Angélique; tel un système planétaire qu'on observe au firmament de la pensée, sans pouvoir pénétrer de l'œil à l'intérieur des astres, mais en les distinguant néanmoins chacun et en les situant dans leurs relations mutuelles. Cette théologie thomiste n'est pas la théologie de tous les théologiens. Partant de principes divers, armés d'une autre philosophie, ayant en main des télescopes d'une autre marque, par exemple, celle de Platon, celle de Descartes, certains théologiens pourront énoncer d'une autre manière les dogmes, les relier entre eux selon un plan différent. Dès lors qu'ils gardent la substance de la vérité révélée, l'Eglise n'anathématise point ces théologiens, comme hérétiques. Ceci ne veut point dire qu'elle les approuve, ou qu'elle les tolère toujours. Mais, n'étant point sur le terrain qui lui est spécifique, celui de la Révélation, elle ne s'en soucie que dans la mesure où, d'une façon prochaine et manifeste, les dogmes en seraient affectés. C'est ainsi que tantôt elle réprouve des thèses matérialistes, tantôt celles de l'ontologisme, ou du rationalisme, ou de l'évolutionnisme, non qu'elle en ait en tant qu'Eglise contre ces philosophies, mais parce que ces philosophies saperaient par la base les affirmations du dogme ou bien les envelopperaient de leurs rayons douteux et obscurcissants.

Bien plus, non par une définition de son Magistère infallible qui ne porte que sur les vérités qu'elle tient de la Révélation et que lui a laissées son divin Fondateur, mais par un acte disciplinaire et par ses lois pratiques, elle a choisi entre toutes les philosophies humaines. Elle ne

s'est pas prononcée d'une façon doctorale, elle l'a fait d'une façon prudentielle. Elle a choisi le thomisme. Elle l'impose comme formation d'esprit pour ses clercs. Elle n'a cessé de lui accorder des faveurs significatives. A lui vont toutes ses préférences. Ce n'est point là la preuve que le thomisme philosophique est la vérité; il la tient de son évidence propre, de sa rationalité; mais c'est en sa faveur une présomption théorique de la plus haute valeur, qu'un esprit chrétien aurait grande témérité de mépriser, et qu'un clerc ne peut négliger sans indocilité. Il ne s'agit pas pour lui d'encaisser la philosophie thomiste comme un livre fermé auquel il faudrait adhérer sans le lire. Nullement. Mais l'Eglise présente à nos esprits la *Somme* de saint Thomas et nous dit: « Lisez. Voilà le système de pensée humaine que je vous recommande. »

* * *

Le thomisme est donc, à la base, une philosophie. Distinguons encore, comme je l'ai annoncé. En cette philosophie, il y a des thèses, il y a des principes majeurs, il y a une méthode. C'est sur cela que j'attire l'attention.

Beaucoup d'esprits, au cours des derniers siècles, parmi les catholiques et surtout dans le clergé, ont cru qu'ils étaient thomistes pour admettre, ou du moins ne contredire pas ouvertement, telle ou telle des doctrines particulières et éparses de saint Thomas. C'eût été pourtant un mal assez peu considérable, que les fidèles les plus fervents du Maître n'évitent point toujours, faute d'érudition; qu'ils se permettent même parfois délibérément, à la lumière de faits nouveaux, par exemple, en matière de dogme, à la lumière des définitions de l'Eglise, comme celle de l'Immaculée Conception; ou des règles disciplinaires évoluées, comme celles de la profession religieuse, de l'administration des Sacrements, entre autres celui de l'Extrême-Onction; ou encore, en matière de morale, à la lumière des circonstances autres, comme en économique; enfin, en matière de sciences positives, à la lumière des découvertes modernes, des moyens plus perfectionnés d'analyse de la matière et des expérimentations.

Le mal, le mal funeste et irréparable, le mal qui a dilué le thomisme et émasculé l'esprit philosophique, mais ça été l'abandon des principes, ou du moins leur emploi tout verbal et sans pénétration formelle. Qu'on me permette ici de mettre en garde contre ce péril! tout proche de l'abîme.

Vous avez étudié en fonction du thomisme des problèmes de philosophie sociale. Faites plus. Abordez maintenant les principes d'éthique naturelle, remontez surtout à la métaphysique.

En définitive, pour toutes les questions de morale, morale individuelle, familiale, sociale et économique, nationale et internationale, il n'y a qu'un principe, à savoir la subordination des moyens à la fin: elle les spécifie et les commande, elle les hiérarchise et les appelle. Mais c'est une étude fouillée, ce sont des analyses minutieuses et des synthèses nettes qui sont nécessaires pour bien comprendre ensuite l'application de ce principe dans les divers problèmes d'éthique naturelle et chrétienne.

Au surplus, l'éthique elle-même, comment la saisira-t-on, si l'on n'a pas une ferme métaphysique? Ici, la grande erreur des temps modernes, depuis l'abandon, avec la Renaissance, des études profondes. Hors du catholicisme, on a abouti au machiavélisme: « la fin justifie les moyens »; au sein des écoles catholiques elles-mêmes, on est tombé dans la casuistique ou dans le moralisme, dans le premier cas réduisant la conduite humaine aux seules règles des expédients ou des arguties, dans le deuxième cas réglant les mœurs par la seule bonne volonté, la plus aveugle et la plus pernicieuse serait-elle; et cela, parce qu'on a fait une éthique religieuse, par exemple chez les protestants, ou une éthique sociale surtout en politique nationale et internationale, sans métaphysique, sans raison objective, sans juste notion des essences.

C'est, en effet, quand on aura compris que la fin, c'est le bien; que le bien, c'est l'être; que l'être et le bien doivent être vrais; que le bien n'est vrai que s'il est acte et perfection; que tout être et tout bien créé sont mélangés d'acte ou perfection et de puissance ou imperfection; que toute opération — et tout mouvement — est une capacité spécifiée par la fin, une puissance orientée essentiellement à son acte, une imperfection en voie de se purifier; et que cela se réalise dans l'ordre de substance et dans celui d'accident, dans l'ordre de quiddité et dans celui d'existence; qu'il y a ainsi distinction réelle parce qu'incompatibilité de concept entre l'essence et l'existence d'un être réel; que par suite, toutes les thèses métaphysiques de saint Thomas, les vingt-quatre thèses approuvées par la Sacrée Congrégation des Etudes comme énonçant les principes

majeurs du thomisme, sont nécessaires au thomisme lui-même, sans quoi il n'en aura que le nom, il n'en sera que le cadavre; c'est quand on aura cette métaphysique qu'on sera thomiste, et qu'alors on raisonnera d'une façon thomiste, c'est-à-dire d'une façon vraiment raisonnable, conforme à la nature même de l'esprit humain.

L'homme est un animal raisonnable. Raisonnable, il raisonne peu. Le thomisme, lui fournissant les principes fondamentaux et suprêmes, les notions précises des essences génériques et spécifiques, les justes définitions des catégories qui se dégradent ensuite en des genres et des espèces inférieures sans nombre et jusqu'aux individus, le thomisme seul mettra la raison de l'homme en exacte mesure de raisonner, de connaître toutes choses par leurs principes radicaux, et lui fournira de la matière aussi à percevoir par raisonnement. Le système thomiste, affirmons-le hautement, n'est pas un système artificiel de la pensée; il prétend en être l'exercice normal. Il est une discipline naturelle de la raison, la discipline formellement humaine, conséquemment.

La manière de regarder le monde pour l'homme, être raisonnable, n'est ni celle de la brute ni celle de l'ange. La brute en est impressionnée, l'ange en a l'intuition. C'est entre ces deux pôles que ne cessent d'osciller depuis les débuts de l'histoire les divers systèmes philosophiques. Les uns sont matérialistes, sensualistes, positivistes, parce qu'ils n'organisent, en somme, que des impressions, plus travaillées et plus finies que celles des bêtes, mais de même nature quand même. Les autres sont intuitionnistes, ontologistes, subjectivistes, bergsoniens, parce qu'ils se persuadent que l'esprit voit dans l'être sans l'intermédiaire des sens, et qu'il peut y avoir un réel dans nos idées autre que le contenu formel ou analogue que nos sens y ont mis: comme si nous étions des esprits purs, des anges. Et comme ces intuitions ne peuvent être le fait de l'homme, c'est l'imagination qui se charge de cette contrefaçon angélique. Voilà comment le poète est si proche du métaphysicien bergsonien, comment les vives couleurs de l'image et les enchantements du mot sont pris pour des réalités objectives, alors qu'ils ne sont que le coup de pouce de l'artiste sur la toile de ses pensées.

Seuls, les psychologues thomistes regardent le monde raisonnablement, c'est-à-dire en raisonnant. Des sensations et des images sensibles

que leur communique le réel par toutes les avenues des sens, ils universalisent en les abstrayant du singulier ces idées premières, puis de là, après ces appréhensions, ces intuitions vagues et encore sans vérité parce que sans affirmation, grâce à l'attention de l'esprit, à la considération des éléments qui divisent une première notion, à la contemplation plus vive de tel constitutif, à son abstraction ou à sa séparation des autres traits, à l'analyse successive, à la synthèse subséquente, à la comparaison et à la distinction oppositive, l'esprit humain affirme d'abord ou nie, puis déduit une affirmation d'une autre, *raisonne*, non en fonction de lui-même, mais en fonction du réel qu'il perçoit modifié, universalisé, spiritualisé, dans la lentille de son appréhension abstractive. En tout ce travail, la seule règle légitime de son mouvement d'esprit, c'est l'évidence fulgurante des jugements primitifs et l'évidence déductive et éclairée des jugements de conclusion. Voilà le thomisme, voilà plutôt la raison humaine bien comprise et bien menée.

Ni le volontarisme qui donne le primat aux attirances du bien sur les évidences du vrai, ni l'ontologisme ou le traditionalisme ou le cartésianisme, parmi les systèmes réputés catholiques, ne sont assez humains, parce qu'ils ne sont pas assez raisonnables, et que l'homme est essentiellement un animal qui raisonne: c'est là son degré d'être, sa manière spécifique.

Il faut le reconnaître, rien ne favorise moins que les circonstances modernes le thomisme, de préférence aux systèmes moins exigeants. D'une part, l'information des faits non pas de la nature mais de pure contingence gave les imaginations et les esprits, à la faveur de la presse, de la radio et de tous les moyens possibles de déplacements en nos jours. Ensuite l'éducation, dont les programmes restent surchargés et alourdissent les esprits sans leur permettre à peu près point de fonctionner. Ceci à tous les degrés, depuis la petite école jusqu'aux Facultés. Enfin, le développement qu'on pourrait lui-même appeler intellectuel, depuis un siècle ou deux surtout, a été le plus communément du scientisme, des faits ajoutés les uns aux autres, avec de très rares synthèses, en tout cas de très rares et de très maigres spéculations sur les essences profondes et métaphysiques des choses, le prurit du sensible et du positif ayant gâté à ce point de vue l'esprit de la plupart des savants. C'est contre tout cela

qu'il faut réagir, c'est cette masse de grains de sable qu'il faut soulever, pour peu qu'on veuille sortir du premier degré d'abstraction. Heureusement que les mathématiques ont, partiellement, corrigé ce terre à terre, si j'ose dire, de la pensée contemporaine. Encore, à cause des fins utilitaires qu'on y attache, des applications aux sciences physiques qu'on en fait de plus en plus, et de l'extraordinaire développement des règles de l'algèbre, c'est-à-dire du jeu mécanique des purs symboles de quantité, un très grand nombre de mathématiciens jonglent avec les expressions numériques et quantitatives comme on calcule sur un cadran les degrés caloriques ou énergétiques, sans en concevoir la réalité objective, les mouvements, les causalités logiques, sans raisonner. Ils font de la mathématique d'imagination, comme sur une machine à additionner.

Malheureusement, le même procédé est commun aux esprits en ce qui concerne les notions du troisième degré d'abstraction, les réalités métaphysiques, acte, puissance, substance, accident, absolu, contingent, essence, existence, matière et forme, genres, espèces, différences spécifiques, termes avec lesquels on parle et on joue comme on le fait avec a et b , x et y , $2\pi R$ en mathématique.

Voilà l'écueil des esprits qui commencent à philosopher, surtout de nos jours. C'est à ce point que par une aberration significative, les Universités américaines en sont venues à dénommer philosophie le simple conglomérat de notions le plus diverses et le plus opposées, en tout cas tout à fait en dessous du niveau propre au savoir philosophique.

De la sorte, les vieux *fantômes*, comme on disait au temps des anciens, en parlant des illusions de l'esprit qui le font sophistiquer en ses raisonnements, déforment la plupart des esprits même réputés cultivés, soit en raison des sophismes de mots, qui peuvent être un simple lapsus de la pensée, soit surtout en raison des sophismes objectifs qui marquent une déviation interne du mécanisme en quelque sorte de la faculté de raisonner. Conclure du contingent à l'absolu, prouver à côté de la question, piétiner sur place par pétition de principe ou cercle vicieux, tirer un conséquent hors de sa conséquence, etc., voilà ce que dans les journaux, par exemple, les plus lus et sous la plume des rédacteurs les plus impérieux on peut rencontrer tous les jours.

II — L'INTRANSIGEANT EXCLUSIVISME
DES PRINCIPES THOMISTES

Je viens donc d'établir que le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans son agencement général que dans telle ou telle de ses conclusions. Voilà d'où naît son unité, sa force, son exclusivisme intransigeant.

En certain monde ecclésiastique où le piétisme a tendance à l'emporter sur la vérité, et où l'on cherche à accorder les systèmes de pensée au nom de la charité fraternelle, comme si tel était son objet propre, quand on a vu que l'Eglise tenait tout de même au thomisme, on a conclu: Eh bien! oui, mettons-nous-y au thomisme! Néanmoins, ne contredisons pas trop haut ce qui n'en est pas. Concilions. Butinons. Gardons un peu de tout. Faisons avec la loi quelque accommodement. — D'où en différents milieux, depuis plusieurs siècles, la culture de l'*éclectisme chrétien*.

Et l'on constate de divers côtés, de nos jours encore, une tendance à réduire la philosophie et aussi la théologie de saint Thomas à ce qui est communément admis par tous les philosophes catholiques. On remarque cette tendance en beaucoup d'Instituts catholiques; on voit encore qu'elle coïncide avec un certain déclin des études spéculatives, déclin qui n'est pas sans un péril des plus graves, aux heures où surgissent des erreurs philosophiques nouvelles, plus ou moins spécieuses et toujours séduisantes.

En quoi donc consiste l'éclectisme que j'entends dénoncer? Le voici en bref. Les principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas, nous dit-on, mais ils sont ceux sur lesquels s'accordent tous les philosophes dans l'Eglise. N'est-ce point de ce chef qu'il est proclamé le Docteur commun, *Doctor communis*? Les points sur lesquels l'Angélique Docteur ne s'accorde pas avec les autres maîtres de l'enseignement philosophico-théologique dans les Facultés catholiques et les Ordres, ne sont-ce pas des maximes d'importance secondaire? ou souvent même, ajoute-t-on, d'inutiles subtilités, qu'il est sage de négliger? Il y a lieu d'en faire abstraction dans l'enseignement de la philosophie; ou tout au

plus de n'en traiter que *modo historico*, tel le *mode substantiel* de Cajétan et la *causalité intentionnelle des sacrements* du Cardinal Billot.

Or, en fait, les points de doctrine sur lesquels tous les philosophes catholiques s'entendent, ou presque tous, ont été définis par l'Eglise, à propos des *præambula fidei* et des vérités naturelles de la religion. Les principes fondamentaux de la philosophie de saint Thomas se réduiraient alors à ceux-ci: l'existence de la vérité, de la certitude, d'un critère de la certitude; la contingence et la limitation des choses du monde visible, l'existence de Dieu, celle de l'âme humaine, sa spiritualité, son immortalité, sa liberté, et enfin l'existence de l'ordre moral.

Quant aux autres points de doctrine, comme la distinction réelle de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, de l'essence créée et de son existence, de la substance et des accidents, de la personne et de la nature de l'être raisonnable, ils n'appartiendraient pas aux principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas; de même cette assertion que les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet formel.¹ Ce serait là des opinions libres, qu'il est inutile de perdre son temps à approfondir puisqu'elles sont discutées entre docteurs catholiques. Elles n'ont donc pas d'importance.

La cause prochaine de cette tendance ou tout au moins l'occasion de son développement paraît être, je l'ai dit, en ce fait: lorsque les Souverains Pontifes Léon XIII et Pie X eurent demandé à plusieurs reprises de suivre, dans les séminaires et universités catholiques, la méthode et les principes de la doctrine de saint Thomas, tous les auteurs catholiques, même les plus opposés entre eux, se sont efforcés *per fas vel nefas* non pas de se mettre d'accord avec l'Angélique Docteur, mais de le mettre, lui, d'accord avec leur propre enseignement, et pour ce de le cuisiner à leur sauce et à leur façon. Plusieurs par ingénuité, d'autres avec une conscience plus avertie et non moins intéressée. Dès lors on voulut tirer des écrits du Docteur commun, c'est le cas de le dire, les conséquences les plus opposées. D'où une incroyable confusion au sujet de sa doctrine, qui, selon cet arrangement, finissait par apparaître aux étudiants comme une macédoine et même un amas de contradiction. Rien de plus inju-

¹ Cf., par exemple, H. Lennerz, S. J., *De virtutibus theologicis* (pro manuscripto), Romæ, 1930, page 179.

rieux que ce procédé pour celui dont Léon XIII a écrit : « La raison ne semble guère pouvoir s'élever plus haut. »

On a été ainsi conduit à dire que tous les points sur lesquels les philosophes catholiques ne sont pas unanimes deviennent douteux. Finalement, on a conclu, pour faire l'honneur à saint Thomas de n'être contredit par personne, qu'il fallait restreindre sa doctrine à ce sur quoi tous les penseurs catholiques s'entendent. Ce qui se réduit, encore un coup, ou à peu près, à ce qui a été défini par l'Eglise et qu'il faut tenir pour garder la foi.

Telle paraît être la cause prochaine ou l'occasion de cet éclectisme qui se donne fréquemment l'étiquette de vrai thomisme.

Il y a une cause éloignée, plus profonde, de ce phénomène, je l'ai aussi mentionnée tout à l'heure. Elle se trouve dans l'abaissement assez général de la spéculation métaphysique, et qui a commencé avec la Renaissance, mais qui s'est accentué avec le positivisme et avec le scientisme. Cette tendance antimétaphysique apparaît surtout dans le modernisme. Elle subsiste de nos jours, dans cette préférence accordée un peu partout aujourd'hui aux sciences positives, que j'ai aussi signalée. Les disciplines historiques et expérimentales, les techniques, les formules et les procédés se sont développés outre mesure et étouffent chez les jeunes esprits les aspirations et tout l'effort de l'intelligence pure ou spéculative. On en vient à l'*utilitarisme mental*, n'estimant plus que ce qui a une valeur pratique immédiate, en vue de l'action *hic et nunc* et de l'utilité temporelle. Oubliant que les chutes dynamiques ont leur source et tirent leur force sur les hauteurs solitaires et dans la profondeur cachée des forêts. Ainsi peu à peu le pragmatisme a pénétré jusque dans le travail intellectuel lui-même à la place du pur et sincère amour de la vérité. Tels maintenant les exploiters entrent-ils dans la forêt reculée pour y introduire le commerce et l'industrie.

Mais réduire ainsi la doctrine thomiste à un ensemble amorphe et sans vertèbres logiques de banales vérités, de postulats non analysés, non déduits, non organisés par la raison, c'est cultiver un certain *fidéisme* humain, un traditionalisme morne et sans substance, sinon d'une façon théorique et consciente, au moins en pratique, un *fidéisme vécu in actu*

exercito! De là, le peu d'intérêt vigilant, le peu de réaction, le peu de zèle ardent et de colère sacrée que produisent les thèses les plus abracadabrantes, en tout cas les plus antithomistes de leur nature même. En effet, une fois que le critère de la vérité se trouve pratiquement et de fait dans le nombre des auteurs, dans le motif extrinsèque de l'autorité, et cela dans un domaine qui n'est pas celui de la foi, mais au contraire où la raison peut et doit parvenir à l'évidence intrinsèque par le recours aux principes premiers, c'est l'atrophie de la raison qui résulte, son engourdissement, son abdication. L'homme en vient à se dispenser de regarder du regard de l'esprit, il écoute sans plus, il emmagasine des thèses toutes faites, toutes les assertions restent sur le même plan, celui d'une persuasion neutre et qui vient de la rumeur commune. Il s'ensuit que pratiquement la raison est jugée impuissante, incapable de trouver la vérité. Cette défiance tacite, au sujet de l'aptitude de la raison à connaître fermement le vrai, cette paresse cultivée et cette torpeur à la mode contiennent en germe un scepticisme dangereux, innocent en apparence, que de pieux ignorants et d'impersonnels directeurs mettront au compte d'une louable humilité et modestie, mais qui engendrent le scepticisme philosophique des uns, le scepticisme vécu de beaucoup d'autres, même dans le monde des honnêtes gens, et aussi dans certains milieux religieux où règne un mysticisme de sensibilité et une creuse piété.

Voilà comment il en est qui prétendent être philosophes, voire thomistes, et qui élèvent des doutes sur le sens et la portée de la doctrine fondamentale *de l'acte et de la puissance*. Tandis que selon saint Thomas et son école, la puissance est un milieu entre le pur néant et l'acte, si imparfait qu'on le suppose, plusieurs de ces éclectiques dont je veux parler déclarent ne pas voir ce qui distingue la puissance, soit de la pure possibilité, soit d'un acte imparfait. — Mais, quels que soient les termes, regardez: l'esprit vous montre le *devenir réel* qui n'est pas encore le *devenu*. — Non, ils toquent là-dessus, et contestent ou du moins veulent douter.

De là dérive un autre doute sur le sens et la portée du principe: *quidquid movetur ab alio movetur*, principe sur lequel, cependant, aux yeux de saint Thomas, repose une preuve importante de l'existence de Dieu. On se demande même si l'éclectisme dont il est ici question con-

serve une seule des preuves de l'existence de Dieu proposées par saint Thomas, *telles qu'elles sont exposées par lui*.

De même, on en vient aussi à soutenir que ce principe: « les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet formel », ne vaut pas comme principe universel; aussitôt naît un doute sur la valeur des preuves de la spiritualité de l'âme humaine, preuves qui se fondent sur ce principe. S'il ne vaut pas comme loi universelle, donc il se pourrait que l'imagination atteignît l'objet propre de la raison naturelle, et celle-ci, l'objet de la foi divine; ce qui conduirait à la confusion même des trois ordres de connaissance. Ainsi va-t-on aboutir au fidéisme et au scepticisme pratique que j'ai dénoncés. S'il se présente quelque grave erreur dans le domaine métaphysique, comment sera-t-on préparé à la découvrir et à la réfuter?

L'éclectisme scolastique invoque cependant certaines raisons, qu'il convient d'examiner. La principale est celle-ci: la vraie philosophie chrétienne, celle qui défend les fondements de la foi, ne saurait être douteuse, autrement elle compromettra aussi la foi elle-même. Or ce qui est objet de controverses entre philosophes catholiques n'est pas certain. Il faut donc l'éliminer de la vraie philosophie.

Que vaut cet argument?

Examinons la majeure d'abord. Il est incontestable que les « préambules de la foi », non pas ses fondements puisqu'elle n'en a d'autre que l'affirmation divine, les préambules de la foi doivent être certains; mais pour se disposer à croire, par l'examen des motifs de crédibilité, il n'est pas nécessaire à tous d'avoir *une certitude proprement philosophique*, il suffit d'arriver à *une certitude de sens commun*, à la portée de tout homme. La première proviendra précisément d'une étude plus approfondie des raisons qui fondent substantiellement la seconde.

Il importe, non seulement pour cette question, mais pour avoir la vraie notion de toute science, de distinguer deux connaissances des choses. L'une reste assez confuse, elle montre *que la chose est*, par ses effets, *a posteriori* (ou encore par des raisons communes), — les anciens l'appelaient pour cela *cognitio quia, o t i*; par exemple, le sens universel des hommes affirme l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme humaine. L'autre, qui est distincte, atteint le *pourquoi, d i o t i*, de ce qui est af-

firmé, — les anciens l'appelaient *cognitio ipsius propter quid*, ou *a priori*, par la cause propre: exemple, l'être contingent exige l'être absolu, l'immortalité de l'âme humaine découle de sa spiritualité essentielle. Elle affirme ce qu'elle énonce non pas par une raison subjective, *quoad nos*, mais par une raison objective, *quoad se*, d'ordre ontologique. C'est en cette seconde connaissance que consiste la science proprement dite: « *scire est cognoscere causam ob quam res est et non potest aliter se habere* » (Cf. S. Thomam, in *Post. Analytica Aristotelis*, l. I, c. II, lect. 4).

À la première connaissance, *quia*, correspond le concept confus, exprimé par la définition nominale, et suffisant pour connaître si la chose est, *an sit res*. À la seconde, correspond le concept distinct, exprimé par la définition réelle et qui dit ce que la chose est, *quid sit res*. Les scolastiques affirment généralement à ce sujet que le *quid nominis* contient confusément le *quid rei*; encore, faut-il arriver à connaître ce dernier, pour qu'il y ait connaissance *philosophique* des choses.

Cette distinction communément reçue permet maintenant de répondre à l'argument précité de l'éclectisme actuel.

Il est incontestable que tous doivent connaître les préambules de la foi, au moins d'une connaissance confuse, du sens commun, qui a déjà sa certitude; et sur ce point il est facile d'avoir l'accord des philosophes catholiques, qui admettent la valeur du sens commun ou de la raison naturelle.

Mais la connaissance distincte, nette et proprement philosophique, celle qui atteint la matière des choses et dit le *pourquoi* de ce qu'elle affirme, demande plus: elle exige une recherche patiente de la vérité; elle est souvent plus difficile, parce qu'elle va plus à fond; elle conserve quelque obscurité, surtout dans les questions les plus hautes; et il n'est pas surprenant que tous les philosophes catholiques, *nominis quidem*, ne soient plus ici d'accord. Encore faut-il être particulièrement reconnaissant au Seigneur de nous avoir donné pour maîtres des génies comme saint Augustin et saint Thomas pour nous éclairer sur ces difficiles problèmes, où l'on peut faire de si graves erreurs. Il faut lui rendre grâce « d'avoir fait saint Thomas... peut-être le charisme le plus merveilleux dont Dieu ait gratifié son Eglise depuis les temps apostoliques », selon Maritain.

Si au contraire nous voulons éliminer de la philosophie les questions discutées, autant vaut supprimer toute connaissance approfondie, celle qui atteint le *propter quid* de ce qui est affirmé. On arriverait ainsi à vider la philosophie de sa substance, la métaphysique. On se contenterait de mettre à sa place une connaissance confuse de sens commun, suffisante à la plupart des hommes pour arriver à saisir les motifs de crédibilité qui confirment et insinuent la Révélation; mais cette connaissance de sens commun ne suffit pas pour résoudre les difficultés et les doutes qu'ont à examiner ceux qui, comme les théologiens et les maîtres, sont chargés d'instruire les autres. Ils ont besoin de savoir le *pourquoi* de ce qu'ils affirment, et d'atteindre à une connaissance vraiment philosophique des choses.

Si l'on veut abstraire en philosophie de ce sur quoi les philosophes catholiques ne s'entendent pas tous encore, ce seront toutes les questions profondes, ce sera la métaphysique elle-même qu'on délaissera, et l'on perdra ce qu'il y a de plus précieux en un sens dans la doctrine de saint Thomas, la moëlle du thomisme, ce qui dépasse le sens commun, ce que son génie a découvert.

Ne dites point, avec la mineure de l'argument éclectique, que ce qui est controversé n'est pas certain. — N'est pas certain aux yeux qui ne saisissent pas ou saisissent mal la question posée, je concède; n'est pas certain aux yeux de ceux qui comprennent, je nie.

Mais j'ajoute: si cette connaissance profonde, cette connaissance du *pourquoi* n'est pas nécessaire pour parvenir à la foi, comme en d'autres domaines, elle est souvent nécessaire pour mettre en œuvre certaines doctrines, pour gouverner même sa conscience, une famille, un peuple, pour *défendre* la foi ou diverses doctrines morales, économiques et sociales, et les bien *expliquer* à l'encontre de telles erreurs d'ordre philosophique. A ce point de vue, elle est nécessaire, non pas peut-être chez tous les croyants, chez tous les hommes d'action, mais, au point de vue religieux, chez les prêtres, qui doivent être le sel de la terre et la lumière du monde; chez les chefs sociaux, qui doivent pouvoir concevoir nettement le but à atteindre et les moyens qui lui sont ajustés, qui doivent pouvoir se tenir toujours entre le défaut et l'excès dans la voie qu'ils veulent tracer.

Une formation principalement historique et positive, une science d'érudition et de précédents ne suffiront point à résoudre les difficultés parfois subtiles et à dépister les paralogismes de l'erreur.

Ne dites point que cette science approfondie est difficile. Il convient de rappeler ici les paroles d'Aristote qu'aime à citer saint Thomas dans le *Contra Gentes*, l. I, c. 5: « *Homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest . . . et quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus.* »

* * *

J'ajouterai, pour l'utilité non seulement des prêtres et des théologiens, mais de tous les penseurs et meneurs d'hommes, le principe souvent noté par notre Docteur: *parvus error in principio magnus est in fine*.[√] Plus donc il est facile d'errer en métaphysique, qui est la science des principes et le commencement d'une doctrine, plus il y a lieu de suivre les directions de l'Eglise, éclairée par l'Esprit-Saint, même si ces directions, comme celles qui concernent la doctrine de saint Thomas, ne sont pas des définitions infaillibles *ex cathedra*. Plus il y a lieu de retenir l'avertissement de Pie X: « *Aquinatem vel parum deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse* » (*Sacrorum Antistitem*). C'est pourquoi la Sacrée Congrégation des Etudes proposa, comme les *pronuntiata majora* de la philosophie du Docteur commun de l'Eglise, les vingt-quatre thèses qui forment le corps de sa métaphysique. Naguère, au Collège Angélique, j'ai eu l'occasion d'exposer ce qu'inspire à ce propos la prudence chrétienne, surtout aux clercs et étudiants en théologie. L'argument vaut néanmoins pour tous les philosophes chrétiens.

* * *

Il peut y avoir lieu, en outre, de dissiper une autre équivoque. La *contemplation* de la vérité philosophique et des vérités révélées fait abstraction des différences et divergences d'écoles, mais d'une toute autre façon que dans l'éclectisme moyen dont j'ai parlé. Ce n'est pas par défaut de regard ni de connaissance, mais par abondance de lumière; c'est

avec une connaissance supérieure, simplifiée et unifiée, qui, à des degrés divers, mérite le nom de contemplation, c'est-à-dire de saisie totale mais dans un seul acte plénier du vrai, une fois qu'il est conquis par l'esprit au moyen d'un raisonnement naturel ou d'une illumination surnaturelle. Cette contemplation, surtout la contemplation mystique des vérités surnaturelles, est *au-dessus* des différences des écoles, elle contient toute la vérité, intégralement, quoique de façon parfois obscure et confuse; elle n'exclut pas les déterminations indiquées par un génie comme saint Thomas, *elle les inclut éminemment*, sans les exprimer d'une façon scolastique, sans les défendre par le raisonnement, n'en ayant plus besoin, puisqu'elle est *l'intuitus simplex veritatis*. Elle n'est plus le concept confus du sens commun, ni le concept distinct et analytique du philosophe, elle est le *conceptus vivus*, le concept vécu du savant, une fois familier avec sa science, s'y mouvant comme dans son milieu, et en vivant; le concept vécu du saint, l'œil arrêté sur la divine vérité.

Tout au contraire pour la considération éclectique en question tout à l'heure. Elle n'est pas *au-dessus*, mais *en dessous* des différences des écoles; elle n'inclut pas par éminence les précisions et les déterminations dont la doctrine thomiste a pu marquer la vérité, elle les exclut volontairement; de sorte qu'elle contient ainsi une vérité diminuée, elle efface les divergences non par plénitude mais par déficience, non en vertu d'une lumière éblouissante mais en raison d'un demi-jour, non par concentration mais par manque de pénétration. Ce n'est pas la simplicité supérieure de la perfection, c'est la simplicité élémentaire de l'imperfection. Semblable procédé n'élève pas l'esprit au *simplex intuitus veritatis*, il le fait descendre du côté de la connaissance sensible; au lieu de le faire lire dans l'universel, il lui présente plutôt du général.

Sans trop de dangers chez des personnes sans culture, ou pour motif de vulgarisation, pareille méthode est funeste quand on l'érige en principe et lorsque de parti pris on élimine ainsi toute spéculation métaphysique et toute étude approfondie des grands problèmes. On en vient alors à confondre clarté avec superficialité.

* * *

Enfin, je l'ai dit, on se retranche, en faveur de l'éclectisme doctrinal, derrière la charité. La charité prime tout, dit-on. Or la diversité

des opinions divise et sème la discorde. Il faut donc sacrifier la science à la charité, et tenir moins à la profondeur exacte de la doctrine qu'à l'unité des esprits à maintenir.

Certes, oui, la charité est au-dessus de tout, elle importe plus pour le salut et la sanctification que la science, et celle-ci devrait être sacrifiée si le maintien de la charité l'exigeait. Mais l'exige-t-il? Qu'est-ce qui blesse la charité? Ce n'est point la vérité, ni l'amour sincère et intégral qu'on lui porte; ce qui blesse la charité et engendre la discorde, c'est l'*amour-propre*, c'est l'orgueil soit individuel soit corporatif, c'est la vaine gloire. Voilà ce qu'il faut combattre, et non l'amour de la vérité. Autrement, n'encourrait-on pas le reproche de l'Apôtre: « *Spiritum nolite extinguere* » (I *Thess.*, V, 19)?

Bien au contraire, faisons revivre en toutes ses exigences et avec toutes ses exclusions l'amour de la vérité; surtout à une époque comme la nôtre, où cet amour étouffe sous le matérialisme, le positivisme, le subjectivisme des idéalistes et des volontaristes qui perdent de vue que c'est dans la vérité que notre volonté doit se conformer à celle de Dieu. L'amour sincère de la vérité ne saurait nuire de soi à la charité, il la favorise, il la nourrit; lui seul peut conduire à la véritable union des esprits. L'union ferme des cœurs ne saurait s'asseoir sur un certain pragmatisme de convention, sur un débonnaire opportunisme doctrinal.

La paix dans le domaine intellectuel, au sein de l'Eglise, ne sera stable et durable qu'à la condition de suivre les directions de l'Eglise, *Magistra veritatis*, quand elle nous dit: *Ite ad Thomam*.

De la sorte, loin de diminuer la vraie liberté de la recherche intellectuelle, on l'augmente, on la rend plus parfaite, en lui donnant comme à un ressort d'autant plus d'élan qu'elle a un plus ferme point d'appui, et en la délivrant de l'erreur, selon les paroles de saint Jean: « *Cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos* » (*Joan.*, VIII, 32).

✠ Jean-Marie-Rodrigue Cardinal VILLENEUVE, o. m. i.,
archevêque de Québec.

De caractere ut est “res et sacramentum”

Quæ superius ¹ de « re et sacramento » in genere directe disseruimus nullibi aptiorem et expressiorem habent applicationem quam in doctrina de caractere sacramentali. Id jam haud obscure innotuit legenti præfatam elucubrationem in qua plures ex statutis conclusionibus præcipue ex ipsa indole et modo se habendi sacramentalis characteris deducebantur. Quæ omnia non sunt hic repetenda.

Verum equidem est conceptum « rei et sacramenti » trinamque illam distinctionem « sacramentum, res et sacramentum, res » non in ipsis sacramentis characteristicis sed in Eucharistia et Pœnitentia primitus a Theologis inductam esse, ² ast hujus causa inde repetenda videtur quod in sacramentis Eucharistiæ et Pœnitentiæ potius unitas sacramenti quam bipertita ejus compositio manifestatur; quocirca sponte quæstio orta est qua ratione Corpus Christi et interior pœnitentia unitatem sacramenti ingredi possent quin talis unitas abrumperetur. In sacramentis vero characteristicis clarius manifestatur bipertita illorum compositio, immo potior in eis prima fronte videtur, præcipue in sacramento Ordinis, consideratio ritus collativi potestatis quam ritus sacramentalis; unde nonnisi posterius orta est quæstio an et quomodo character sit pars ipsius sacramenti qua talis.

Itaque character vocari potest « res et sacramentum », κατ'ἐξέχην.

Quod priusquam ostendatur non abs re erit in mentem revocare quod quamvis character sit « res et sacramentum » non tamen omne « res et sacramentum » est character aut ad characterem reduci potest,

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 5 (1935), p. 238*-260*.

² *Ibidem*, vol. 4 (1934), p. 214* ssq.

sed tantum id quod importat aliquam deputationem ad cultum; sic enim character definitur. Item quamvis character sit « res et sacramentum » non tamen est tale formaliter ut character; quocirca ratio characteris et ratio « rei et sacramenti » se habent ut duæ distinctæ formalitates concurrentes in unum.

Hæc non satis perpendisse videntur quidam Theologi³ qui animadvertentes in sacramentis Extremæ-Uncionis et Matrimonii quasdam inveniri proprietates quæ in sacramentis characteristicis comitantur characterem, scilicet initerabilitatem et reviviscentiam sacramenti, deduxerunt in præfatis quoque sacramentis quemdam imprimi characterem vel quasi-characterem vel aliquid de genere characteris. Cujus deductionis illegitimitas provenit ex eo quod tribuatur characteri qua tali id quod ipsi convenit tantum formaliter ut est « res et sacramentum », et loco concludendi ad existentiam alicujus « rei et sacramenti » concluditur ad existentiam characteris.

Unde si præfati Theologi nomine characteris vel quasi-characteris nihil aliud intelligunt quam aliquid conveniens cum caractere in hoc quod sit ratio reviviscentiæ et initerabilitatis sacramenti, conceditur tale ens; est enim præcise « res et sacramentum » quod est commune non tantum Extremæ-Uncioni et Matrimonio sed omnibus sacramentis; at omnino reprobandum est nomen characteris; character enim ad communem conceptum « rei et sacramenti » addit rationem deputationis ad cultum, quæ non convenit « rei et sacramento » Extremæ-Uncionis et Matrimonii. Ceterum ponere in sacramentis plus quam tres characteres prohibemur ab Ecclesiæ decretis, implicite quidem a *Concilio Tridentino* tres tantum characteres enumerante⁴ et explicite a *Concilio Florentino*.⁵

Character juxta bipertitam sacramenti compositionem dupliciter accipitur: materialiter, i. e. proprie ut character, et formaliter ut « res et sacramentum »; quia vero « res et sacramentum » duas importat formalitates ideo *tripliciter* character considerari potest, scilicet *relate ad se ut*

³ Ita Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten*, Munster, 1894, p. 104; M. Farine, *Der sakramentale Charakter*, p. 77-95, et alii. Cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, article *Caractère*, voi. 2, col. 1708.

⁴ Conc. Trid., Sess. VII, *de Sacramentis*, can. 9; cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 852.

⁵ *Decretum pro Armenis*; cf. Denzinger-Bannwart, n. 695.

quædam entitas, relate ad sacramentum ut ejus signatum et effectus, et relate ad gratiam ut istius signum et causa.

Hunc triplicem characteris aspectum synthetice resumere videtur vulgata quædam formula quam solent Theologi⁶ proponere cum de proprietatibus characteris loquuntur, i. e. « *signum configurativum, signum distinctivum, signum dispositivum* ». Character dicitur signum configurativum relate ad Christum vel si placet secundum se quatenus consistit in quadam participatione sacerdotii Christi; signum distinctivum relate ad sacramentum exterius quatenus ex eo participat rationem distinctivi; signum dispositivum relate ad gratiam quatenus eam significat et ad eam disponit.

Hæc formula est classica et perantiqua in theologia quamvis quandoque paulo aliter explicetur aut proponatur, resumendo v. g., addendo vel substituendo unum vel aliud membrum minoris momenti aut ad illa reducibile, uti signum rememorativum, obligativum, professivum, consecrativum, dignificativum. Jam invenitur apud *Alexandrum de Hales*⁷; communis erat tempore *S. Thomæ* qui eam sic breviter proponit: « Omnes dicunt per characterem importari relationem triplicem. Est enim character signum distinctivum et configurativum. In quantum ergo est signum, importat relationem ad signatum (i. e. gratiam); in quantum autem est distinctivum, importat relationem ad ea a quibus distinguit; in quantum autem est configurativum, importat relationem ad ea quibus assimilatur. »⁸

Juxta ordinem igitur trium membrorum hujusce formulæ exponendi sunt tres characteris aspectus qui in illis continentur, scilicet aspectus materialis characteris ut est character, aspectus formalis ut est res sacramenti et aspectus formalis ut est sacramentum.

Differentia autem trium characterum (Baptismi, Confirmationis et Ordinis) inter se in ipsa generali explicatione breviter tangitur quantum exigit ratio « rei et sacramenti » quæ est proprium objectum hujus dissertationis.

⁶ Alexander de Hales, *Sum. theol.*, p. 4, q. 19, m. 2; S. Bonaventura, *In 4 Sent.*, dist. 6, p. 1, a. 1, q. 2; Capreolus, *Defensiones Theologicae*, *In 4 Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 2, et a. 3 ad 3 Scoti contra 4 concl.; Cajetanus, *In 3a*, q. 63, a. 4 (editio leonina, n. IV, V.); Toletus, *In 3a*, q. 63, a. 1; Franzelin, *De Sacramentis in genere*, *Thesis XII*; Gühr, *Les Sacrements* (traduction Maroyer), t. 1, p. 1, § 17.

⁷ Alexander de Hales, *Sum. theol.*, p. 4, q. 19, m. 2.

⁸ *In 4 Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 1.

§ 1.—*Character materialiter consideratus, i. e. directe ut character, est signum configurativum Christi sacerdotis.*

De existentia, essentia et proprietatibus characteris plures apud Theologos agitantur quæstiones, quæ sunt extra lineam præsentis discursus. Tantum hic loquimur de generica ratione characteris, quatenus immediate fundat ejusdem relationes et habitudines ad sacramentum et gratiam; quam omnes Theologi cum *Angelico Doctore*⁹ reponunt in aliqua deputatione ad cultum seu in aliqua configuratione sacerdotii Christi. Abstrahimus igitur ab ulteriori quæstione quid sit pressius illa configuratio et ad quod prædicamentum reducatur: an sit formaliter signum vel habitus vel potentia vel passio vel figura, ut alii aliter sentiunt. Quam quæstionem etiam S. Thomas in distincto articulo¹⁰ separatim ab altera resolvit, statuens characterem esse potentiam instrumentalem ordinatam ad actus cultus suscipiendos vel tradendos. Quapropter duo illa verba « signum configurativum » ponuntur hic tantum in sensu affirmativo nec ullatenus implicant quæstionem de intima essentia characteris.

Similiter præfata verba nequaquam accipiuntur in sensu stricto veri signi, quod est in prædicamento relationis, et veræ figuræ, quæ est quarta species prædicamenti qualitatis, sic enim important aliquid sensibile; sed in sensu latiori quatenus « character vel signaculum dici potest per quandam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio, etiamsi non sit sensibile; sicut Christus dicitur *figura*, vel *character paternæ substantiæ*, secundum Apostolum, Hebr. I ». ¹¹

Hoc igitur sensu characterem esse signum configurativum Christi exinde patet quod character sacramentalis est quædam deputatio ad sacra suscipienda vel tradenda, sicut character militaris dicitur quædam deputatio ad officia militaria. Jamvero deputatio ad sacra nihil aliud est quam quædam participatio sacerdotalis potestatis ipsius Christi; ab ipso enim totus derivatur cultus christianæ religionis. Participare autem Christi potestatem est ipso facto ei configurari in hac spirituali potestate, quemadmodum et milites participando ducis potestatem illi configuran-

⁹ 3a, q. 63, a. 1; a. 3, c. et ad 2.

¹⁰ 3a, q. 63, a. 2.

¹¹ 3a, q. 63, a. 1 ad 2.

tur, sive moraliter, sive etiam physice per quandam notam vel habitum ducis. Ergo character sacramentalis est signum configurativum Christi, et quidem prout est sacerdos. Propterea character vocatur a *S. Augustino character dominicus, character regis, character imperatoris nostri*.¹²

Hæc ratio sic breviter effertur a *S. Thoma*: « Character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ. »¹³

« Nota hic, inquit *Cajetanus*, quam formalis sit doctrina Auctoris, dum, de cultu Christianæ religionis tractans, in Christum caput, non secundum quamcumque illius conditionem, sed secundum sacerdotium, reducit characterem christiani cultus. Sacerdotis enim est principatus cujusque religionis, tam veræ quam falsæ. »¹⁴

Character igitur est nostra configuratio cum Christo sacerdote qua tali; quæ competit proinde non tantum characteri Ordinis sed tribus characteribus, quamvis diversimode. Character quidem Ordinis est deputatio ad cultum per modum potestatis activæ, character vero Baptismi et Confirmationis per modum potestatis passivæ. Ita etiam in Baptismo et Confirmatione homo fit particeps sacerdotii Christi.

Quapropter minus aptæ videntur, nec proprie et stricte sumendæ sunt, aliæ rationes configurationis quæ assignantur apud quosdam veteres et modernos,¹⁵ uti per characterem Baptismi nos assimilari Christo Capiti seu Regi Ecclesiæ seu prophetæ et doctori fidei, per characterem Confirmationis Christo Regi seu Duci militiæ christianæ, per characterem Ordinis Christo Sacerdoti. Item per characterem in genere nos ideo Christo assimilari quia character est lux et imago atque in Baptismo est quædam forma generationis, quæ in divinis coli Filio conveniunt per proprietatem vel appropriationem.

¹² *Epistola* 173, 3; cf. *ML* 33, col. 754. — *Sermo ad Cæsarensis Ecclesiæ plebem*, 2; cf. *ML* 43, col. 691-692. — *Epistola* 98, 5; cf. *ML* 33, col. 362. — *Epistola* 185, 23; cf. *ML* 33, col. 803.

¹³ 3a, q. 63, a. 3.

¹⁴ In hoc loco, ed. leonina, n. III.

¹⁵ *Alexander de Hales, Sum. theol.*, p. 4, q. 8, m. 8, a. 1; *S. Albertus Magnus, In 4 Sent.*, dist. 6, a. 6; *Dictionnaire de Théologie catholique*, article *Caractère*, vol. 2, col. 1705.

Hi modi loquendi, qui in scriptis Patrum fundantur, recti quidem sunt si tamen prius supponatur in quolibet caractere sacerdotalis configuratio; ut si dicatur, v. g.: in Baptismo nos assimilari Christo Capiti Sacerdotali, in Confirmatione Christo Duci Sacerdotali, in Ordine Christo Sacerdoti ut est fidei doctor et consummator.

Minus adhuc proprie accipiendæ sunt sequentes configurationes quæ assignantur apud quosdam veteres: characterem esse imaginem essentiaë divinæ vel totius Trinitatis; puta in Baptismo sapientiaë, in Confirmatione bonitatis, in Ordine potentiaë Dei; vel in quantum potestas imaginem Patris, in quantum lux imaginem Filii, in quantum dispositio ad gratiam imaginem Spiritus Sancti. Similiter latiori sensu character accipitur in illa oratione Ritualis Romani in qua Ecclesia Dei misericordiam appellat in animam defuncti « qui dum viveret, insignitus est signaculo sanctæ Trinitatis ». ¹⁶

Si intimius attendatur, istarum omnium configurationum fundamentum in eo est quod character consideratur ut quoddam sigillum fidei, juxta illud *Tertulliani*: « signaculum nostrum, signaculum fidei ». ¹⁷ Inde quidam Doctores inveniunt in caractere configurationem cum objecto fidei, i. e. mysterio Trinitatis, alii cum auctore fidei, i. e. cum Christo prout est doctor fidei, defensor ejusdem et sacerdos afferens sacrificium fidei. *S. Thomas* vero, indolem characteris profundius intuitus, illum refert non immediate ad fidem sed ad cultum hujusce fidei, adeoque non ad Christum ut est auctor fidei sed ut est auctor cultus, i. e. ad Christum ut Sacerdotem.

Quamquam enim, ut belle ait Cajetanus, « religio filia est fidei, et quædam fidei protestatio: ex religione namque profitetur quilibet fidem suam », ¹⁸ tamen character non ad fidem proxime ordinatur sed ad ipsam religionem, seu ad actus divini cultus, et his mediantibus ad fidem quæ in eis significatur. Quapropter character proxime et immediate non auctori fidei configurat sed auctori et rectori religionis. Penes autem sacerdotium residet omnis potestas in fundanda et gubernanda religione. Unde quicumque character seu participatio potestatis in aliqua

¹⁶ Caput de Ordine Exequiarum.

¹⁷ *De Spectaculis*, cc. 4, 24; cf. ML 1, col. 709-710, 772-774.

¹⁸ *In 3a*, q. 63, a. 4, ed. leonina, n. VII.

religione est necessario participatio et configuratio sacerdotii Pontificis Supremi.

Per triplicem ergo characterem homo configuratur Christo Sacerdoti et fit particeps dignitatis ejus.

Primo per *Baptismum* omnes fideles evadunt initialiter, passive ac veluti fundamentaliter Christi sacerdotes, quasi modo geniti infantes sacerdotalium nuptiarum Christi cum Ecclesia; quo sensu ait Apostolus: « Quicumque. . . in Christo baptizati estis, Christum induistis », ¹⁹ et omnibus fidelibus applicantur verba Apocalypsis: « Sacerdotes Dei et Christi », ²⁰ necnon illud Summi Pastoris ad fideles: « Genus electum, regale sacerdotium. » ²¹ Subinde in *Confirmatione* cuilibet baptizato patet ingressus in sacerdotalem militiam, in qua per novi characteris impressionem, sacerdotalis regis configuratio perficitur ac milites Christi eliguntur quasi novi levitæ Arcam Fœderis deducentes in cœlestem Jerusalem, ubi de eis præcipue canitur ex ore prophetæ: « Hi sunt, qui venerunt de tribulatione magna, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine Agni. » ²² Tandem *sacra Ordinatio* aliquos eligit ad perfectam sacerdotii participationem per quam Christo plenissime configurantur juxta vulgatum illud: « Sacerdos alter Christus. »

§ 2.—*Character consideratus formaliter ut « res et sacramentum », qua parte dicitur res sacramenti, est signum distinctivum Christi fidelium.*

Quod *Concilium Tridentinum* implicite innuit dicens « imprimi characterem in anima, hoc est signum spirituale et indelebile », ²³ *Concilium Florentinum* explicite docet in decreto pro Armenis inquiring characterem esse « spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum ». ²⁴

Characterem autem esse distinctivum signum *dupliciter* intelligi potest. *Primo improprie*, i. e. accipiendo signum generaliter pro omni eo quo aliquid differt ab alio quamvis non sit sensibile; et hoc sensu

¹⁹ Gal., 3, 27.

²⁰ Apoc., 20, 6.

²¹ I Pet., 2, 9.

²² Apoc., 7, 14.

²³ Denzinger-Bannwart, n. 852.

²⁴ Denzinger-Bannwart, n. 695.

character late acceptus habet ex sua essentia quod sit signum distinctivum Christi fidelium sicut est signum configurativum Christi; distinguit enim hominem tum in seipso conferens illi specialem dignitatem, tum relate ad Deum qui spiritualibus actionibus solius hominis signati efficaciam præbet. ²⁵

Inmo secundum hanc latiore acceptionem ipsa vox characteris extendi potest ad significandas alias realitates præter characterem sacramentalem. Ita *S. Thomas*, ²⁶ accipiens characterem generice pro deputatione ad aliquem finem, quatuor distinguit, juxta quadruplicem finem, spirituales characteres: duplicem fidelium, duplicem infidelium. Primus est *character Dei*, seu gratia, deputans hominem ad gloriam; de quo dicitur in *Ezechiele*: « Signa Thau super frontes virorum gementium », ²⁷ et in *Apocalypsi*: « Nolite nocere terræ, et mari, neque arboribus, quoad usque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum. » ²⁸ Secundus est *character Christi* seu character sacramentalis, deputans ad cultum Dei. Tertius est *character bestię* qui opponitur gratiæ, seu obstinata malitia, quæ deputat ad pœnam æternam. Quartus est *character bestię* qui opponitur characteri Christi, seu professio illiciti cultus.

Hunc bestię characterem, quem Patres commemorant atque characteri Christi opponunt, Doctores mediæ ævi accipere solent pro peccato; ²⁹ aptius *S. Thomas* illum distinguit in duos characteres bestię, duplici fidelium characteri oppositos. De utroque autem dicitur in *Apocalypsi*: « Et faciet omnes. . . habere characterem in dextera manu sua, aut in frontibus suis; et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem, aut nomen bestię, aut numerum nominis ejus. » ³⁰

Secundo characterem esse signum distinctivum intelligi potest *proprie*, i. e. accipiendo signum pro re sensibili per quam aliis hominibus necnon angelis et dæmonibus, utpote qui animæ non illabuntur, innotescere possit quinam sint cives, milites et ministri Ecclesiæ, ab eis reverendi, adjuvandi vel impugnandi. Et hoc sensu dicimus proprietatem

²⁵ *In 4 Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 2, ql. 2 ad 2.

²⁶ 3a, q. 63, a. 3, c. et ad 3.

²⁷ *Ezech.*, 9, 4.

²⁸ *Apoc.*, 7, 3.

²⁹ *S. Albertus Magnus*, *In 4 Sent.*, dist. 6, a. 7; *S. Bonaventura*, *In 4 Sent.*, dist. 6, p. 1, a. 1, a. 5 ad 1 et 2.

³⁰ *Apoc.*, 13, 16-17.

distinctivi convenire characteri formaliter ut est res sacramenti, i. e. in quantum signatur et causatur ab exteriori sacramento quod in se et directe est sensibile signum. Quia enim posita sacramenti validitate, de qua facile constat in ordinariis adjunctis, infallibiliter characterem infundi necesse est, ideo per hoc quod quis ostenderit se suscipere exterius sacramentum ipso facto ostendit se characterem insigniri et habere potestatem actus cultus suscipiendi vel tradendi. Et ita invisibilis character fit exterius sensibilis et omnibus patens. Exinde homo characterem insignitus admittitur in Ecclesia ad exercitium jurium et officiorum quæ ex eo derivantur; baptizatus quidem ab infidelibus separatur et ad reliqua sacramenta suscipienda admittitur, confirmatus a communi cœtu secernitur et in Christi militiam eligitur, ordinatus tandem super omnem populum christianum extollitur ad exercendum in eum sacrum principatum.

Nec est putandum characterem dici hoc modo signum distinctivum secundum accommodationem quandam, sicut etiam alter sacramenti effectus, gratia nempe vel fides, dici posset distinctivum signum propter ejus connexionem cum sacramento, hoc vero esse proprie et directe signum distinctivum. Etenim alter sacramenti effectus nequaquam sufficit ad distinguendos fideles quia non est inseparabilis ab exteriori ritu neque indelebilis; potest namque aliquis fidem habere ante sacramentum et post illud amittere. Neque ipsum sacramentum est sufficiens distinctivum cum sit signum essentialiter transiens. Character vero, prout est ritui exteriori copulatus, simul evadit signum sensibile et permanens, hoc est signum distinctivum.

Hæc distinctiva ratio characteris, nedum sit accommodata quædam locutio, maximi e contrario ostenditur esse momenti. Inde enim præcipue derivantur varia nomina quibus character ab antiquo designari solet, quorum notiora et frequentiora sunt: apud græcos σφραγίς (sigillum, signum), apud latinos *signaculum* et post *Augustinum* maxime *character* (a græca voce χαρακτήρ: figura vel sigillum).

Quamvis enim expressio græca σφραγίζειν (signare), ex Apostolo³¹ derivata, in usu antiquorum Patrum adhiberetur indifferenter tum ad varias Dei operationes in anima, tum ad ipsum sacramentum præcipue

³¹ 2 Cor., 1, 21; Eph., 1, 13; 4, 30.

Baptismi, tum ad illius quoscumque effectus designandos, ³² mox tamen usus invaluit peculiariter et frequentius vocandi *σφραγίς* ipsum effectum indelebilem quo sacramenti susceptio evadit initerabilis. Idemque contigit apud Latinos quoad vocem « signaculum » et præcipue quoad vocem « character », quæ subinde in medio ævo sensum exclusivum acquisivit in Theologorum scriptis; quo etiam sensu sancita est in documentis Ecclesiæ, ut in noto documento *Innocentii III*, ³³ in *Concilio Florentino*, ³⁴ et tandem in solempni definitione *Concilii Tridentini*. ³⁵

Jamvero, etsi in voce sigilli (signaculi, characteris. (*σφραγίς*)) varias signi rationes considerari possint uti configuratio, consignatio, ornatus, præcipue tamen emergit ratio *signi distinctivi* ut patet etiam ex aptissimis metaphoris quibus Patres rationem hujus sacri signaculi explicant et extollunt. Illud enim comparant signaculo possessionis ovibus impresso ne quis eas tangere aut furari audeat, sigillo seu imagini imperatoris pecuniæ imposito, signo super domus Israelitarum depicto ut eas exterminator Angelus illæsas relinqueret, notæ distinctionis quibus milites alicujus ducis a militibus alterius distinguebantur. Ita nempe anima caractere obsignata non tangitur ab infernali lupo, non exterminatur a divina justitia, manifesta evadit inter passionum bella, angelis adjuvanda, dæmonibus timenda. ³⁶

Præterea sicut ex ritu exteriori derivatur nomen sigilli in characterem, ita vicissim, ob eundem infallibilem nexum inter utrumque, nomen characteris seu *indelebilis* sigilli in ritum exteriorem redundat in ore SS. Patrum:

S. *Clemens I Romanus*: « Sigillum immaculatum », ³⁷ i. e. Baptismus.
Constitutiones Apostolicæ: « Sigillum infragile », ³⁸ i. e. Baptismus. S. *Cyrillus Hierosolymitanus*: « Accedite ad mysticum sigillum », ³⁹ i. e. Baptismus.
 S. *Augustinus*: « Baptismus ille tanquam character infixus est: ornatat mili-

³² Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, Paris, 1910, ch. IV; Franzelin, *De Sacramentis in genere*, *Thesis XII*.

³³ Denzinger-Bannwart, n. 410.

³⁴ Denzinger-Bannwart, n. 695.

³⁵ Denzinger-Bannwart, n. 852.

³⁶ Pourrat et Franzelin, *II*, cc.

³⁷ S. *Clemens I Romanus*, *Epistola II ad Corinthios*, c. 7: cf. MG 1, col. 339.

³⁸ *Ibidem*, *Constitutiones Apostolicæ*, lib. III, c. 16: cf. MG 1, col. 798.

³⁹ S. *Cyrillus Hierosolymitanus*, *Catechesis I*, n. 2: cf. MG 33, col. 371.

tem, convincit desertorem.»⁴⁰ *Sermo ad Cæsarensis Ecclesiæ plebem* : « Iste est character imperatoris mei. De illo characterе militibus suis vel potius comitibus suis, ut hunc imprimerent eis quos congregabant castris ejus, præcepit dicens: *Ite, baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Istum characterem a Domino dictum, omnibus credentibus imprimendum, quia noverat Paulus, expavescit ad eos qui volebant esse Pauli et dicit eis...: *Agnoscite, advertite characterem vestrum; numquid in nomine Pauli baptizati estis?* »⁴¹

Forma græca sacramenti Confirmationis sic se habet: Signaculum doni Spiritus (Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου.).

In his et similibus verbis aptissimus habetur usus illius communis loquendi modi quo tribuitur causæ nomen effectus. Character enim est quoddam sigillum seu forma impressa, sigillum autem æque dici solet de imagine imprimente et de imagine impressa propter intimum utriusque nexum. Unde character dupliciter considerari potest: formaliter seu, ut quidam dicunt, ut *character impressus*, qui est ipsemet character, et causaliter seu ut *character imprimens*, qui est ritus externus, eo modo quo peccatum originale distinguitur in originale originatum et originale originans.

Ad rem S. Bellarminus : « Ut eadem imago est in sigillo, et in cera; sed imago sigilli est character imprimens, in cera est character impressus: ita Sacramentum externum, ac præcipue forma sacramenti, est character imprimens cum ad ejus collationem mox sequatur character in anima, et ex vi et impressione sacramenti sequatur. »⁴²

Quo autem modo character fideles distinguat, restat breviter explicandum.

Character binas facit distinctiones: christianorum nempe a non christianis et christianorum inter se. Primam distinctionem producit omnis character in genere, originaliter tamen adeoque principaliter character Baptismi, qui est janua Ecclesiæ et ceterorum sacramentorum. Secundam vero distinctionem efficiunt tres characteres in specie, distribuentes fideles in tot gradus, i. e. in baptizatos, confirmatos et ordinatos.

Quid his verbis distincte importetur diversimode a Theologis explicatur juxta diversum modum quo ipse character consideratur et definitur. Ut enim supra dictum est, omnes accipiunt generice characterem ut

⁴⁰ S. Augustinus, *Ennar. in Ps. 39*, n. 1; cf. ML 36, col. 433.

⁴¹ *Sermo ad Cæsarensis Ecclesiæ plebem*, 2; cf. ML 43, col. 692.

⁴² S. Bellarminus, *De Sacr.*, l. 2, c. 21; Franzelin, *De Sacramentis in genere*, *The-sis XII*, cor. 1.

signaculum fidei. *Quidam* ⁴³ tamen illum intelligunt ut signaculum status fidei, ac ideo triplicem distinguentes *statum fidei*, i. e. *genitæ, roboratæ et propagatæ*, exinde enumerant tres characteres et tres correspondentes gradus fidelium. Ad hanc distinctionem alludunt *quædam characteris definitiones* quæ circumferebantur in Theologia mediæ ævi, v. g., duæ sequentes quas refert *S. Thomas*: « A quibusdam character sic definitur: « Character est signum sanctum communionis fidei, et sanctæ ordinationis datum a hierarchia. » — « Quidam definiunt characterem: « Character est distinctio a characteræ æterno impressa animæ rationali, secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei. » ⁴⁴

Alii Doctores accipiunt characterem ut signum auctoris fidei, et juxta variam configurationem ad illum, distinguunt fideles, secundum tres characteres, *in cives, milites et ministros Christi*, vel in profitentes fidem, defendentes fidem et ordinantes res fidei.

S. Thomas, ⁴⁵ formalius considerans characterem ut signum auctoris cultus, secundum diversam ordinationem ad cultum quæ per characterem confertur distinguit fideles in *agentes*, i. e. *ordinatos*, et *suscipientes*, i. e. *baptizatos et confirmatos*, hosque ad invicem discernit juxta diversum modum quo ad cultum suscipiendum ordinantur; baptizatus enim suscipit sacramenta aliosque actus cultus secundum quod referuntur ad propriam salutem, prout scilicet secundum seipsum spiritualiter vivit; confirmatus vero secundum quod continent publicam fidei professionem ejusque ab hostibus defensionem.

Hæc tamen divisio *S. Thomæ*, quæ est optima et fundamentalis, nequaquam alias præfatas distinctiones excludit, sed cum eis amice componi potest, non secus ac supra dictum est de variis loquendi modis quoad characterem ut est signum configurativum Christi.

§ 3.—*Character formaliter consideratus ut est « res et sacramentum », qua parte dicitur sacramentum, est signum dispositivum gratiæ.*

Character dupliciter ad gratiam comparari potest. *Primo materia-*

⁴³ Alexander Hales, *Sum. theol.*, p. 4, q. 8, m. 8, a. 1; S. Albertus Magnus, *In 4 Sent.*, dist. 6, a. 6; S. Bonaventura, *In 4 Sent.*, dist. 6, p. 1, a. 1, q. 2 et 4.

⁴⁴ 3a, q. 63, a. 2 ad 3; a. 3, *sed contra*.

⁴⁵ 3a, q. 63, a. 6; q. 72, a. 5.

liter ut *character* seu ut quædam deputatio ad cultum; et ita non tam proprie est dispositio ad gratiam, quin potius eam sibi subordinet ut auxilium necessarium ad suos fines, i. e. ad cultum, præcipue si character accipiatur cum Angelico Doctore ut quædam potentia ad actus cultus ordinata, tunc enim facile intelligitur quomodo « ad hoc quod has operationes bene exercent indiget habitu gratiæ, sicut et aliæ potentiæ habitibus indigent ». ⁴⁶

Secundo character comparatur ad gratiam formaliter ut est « res et sacramentum », i. e. ut pars sacramenti, et ita necessario ordinatur ad gratiam, significative et causaliter, quia sacramentum nihil aliud est quam signum et causa gratiæ.

Hac igitur ratione character dicitur *signum dispositivum gratiæ*; signum quidem propter infallibilem nexum quo copulatur exteriori ritui qui est in se directe signum sensibile, dispositio vero non ejusdem naturæ ac forma, nec physica, neque ex natura rei necessaria, sed, ut alibi ⁴⁷ fusius explicatum est, ad modum moralis exigentiæ ex voluntate institutoris sacramentorum inducta. Et in isto sensu accipienda sunt hæc verba *S. Thomæ*: « Character est causa sacramentalis gratiæ », « immediata causa disponens ad gratiam », ⁴⁸ nec est nimis premenda in ipsis significatio causæ aut sollicite quærendum quid vel quomodo character influere valeat in collationem gratiæ.

Subtiliorem tamen istius causalitatis *expositionem affert S. Thomas in 3 p., q. 69, a. 10*, ubi agens de Baptismi reviviscentia assimilat influxum characteris in gratiam non præcise influxui formæ in suum effectum formalem.

Baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formæ, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatæ perficit suum effectum: sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia

⁴⁶ *In 4 Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 1 in fine; cf. 3a, q. 63, a. 4 ad 1.

⁴⁷ *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 5 (1935), p. 252* ssq.

⁴⁸ *In 4 Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 1 ad 4; q. 3, a. 2, ql. 5.

remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod remota ea per pœnitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum. ⁴⁹

Advertas ergo quam subtiliter S. Doctor accipiat hic characterem Baptismi non tantum ut formam generationis in membra Ecclesiæ, ut interpretatur Cajetanus, sic enim character potius consideratur materialiter quam ut pars sacramenti, sed *ut forma regenerationis spiritualis* quæ est simpliciter generatio secundum ritum gratiæ sanctificantis. Taliter autem se habere non convenit characteri absolute considerato, sic enim potius ipsa gratia est dicenda forma regenerationis spiritualis, ipsi vero convenit si accipiat ad modum unius cum exteriori sacramento, ita ut forma regenerationis, quæ gratiam ut sui complementum et effectum appellat, dicatur esse ipsum sacramentum regenerationis prout imprimitur ac permanet in anima sub forma characteris; *character enim et sacramentum considerari possunt ut eadem forma*, sicut eadem est imago in sigillo et in cera, et sicut idem est sub diversa consideratione peccatum originale originatum et originale originans.

Et id causa fuit quare tam sæpe in scriptis SS. Patrum character et sacramentum unum pro altero accipiuntur vel ad invicem commisceantur quoad nomina et proprietates.

Advertas præterea S. Thomam præfatam explicationem afferre dum exponit *doctrinam de reviviscentia sacramenti*. Profecto hæc doctrina multum confert ad indolem characteris illustrandam. In reviviscentia enim magis explicite quam in ordinaria sacramenti causalitate influxus characteris in gratiam manifestatur, quemadmodum actio ministri manifestior evadit in absentia regis cuius vices gerit. In normali sacramenti causalitate virtus characteris obumbratur vel potius absorbetur in virtutem sacramenti, sicut secundarium in principale; dum e converso in casu reviviscentiæ, quomodolibet physice vel moraliter ista explicetur, omnes Theologi admittunt rationem collationis gratiæ esse ipsum characterem (vel genericè « res et sacramentum » si admittatur reviviscentia in aliis quoque sacramentis). Ipsum enim sacramentum non amplius existens non potest esse actu ratio influens in gratiæ collationem, dum character, permanens ut quædam forma ipsius sacramenti, suum effectum formalem, i. e. gratiam, consequitur, remoto impedimento.

⁴⁹ 3a, q. 69, a. 10.

Ita reviviscentia quodammodo dici potest propria characteris causalitas. In ea character pleniori sensu sibi vindicat rationem sacramenti quæ includitur in suo nomine « res et sacramentum », quia tunc agit ut proxima et unica causa, quamvis semper secundarie ac dependenter a sacramento cui substituitur, cujus iure influit cuique etiam talis influxus merito tribuitur sub nomine reviviscentiæ sacramenti.

Hic autem characteris influxus in gratiæ reviviscentiam sufficienter explicatur per moralem causalitatem, nec est necesse recurrere ad physicum influxum etiam in sententia physicæ causalitatis sacramentorum. Quidam tamen Thomistæ, causalitatem physicam etiam in casu reviviscentiæ urgentes, docent characterem cum sit sacramenti effectus ac ita quasi aliquid sacramenti immo ipsum sacramentum in semine, congruenter a Deo elevari ad gratiam physice causandam, quod ipsi in casu ordinario non competit, seu ad supplendam ipsam sacramenti causalitatem quæ exerceri non potuit. In qua sententia magis adhuc extollitur efficacia et dignitas characteris, sicut major esset dignitas ministri si absente rege vices ipsius gereret quoad ipsa attributa regiæ potestatis.

Character igitur est signum undecumque ad gratiam ordinatum.

Hujusmodi autem sacramentalis subordinatio characteris ad gratiam sapientissima et aptissima demonstratur ex ipsa intima utriusque natura. Character enim nihil aliud est quam quædam legalis sanctificatio, accepto hoc nomine pro « mancipatione ad aliquod sacrum, sicut dicitur altare sanctificari, vel aliquod hujusmodi », ⁵⁰ immo character dici potest suprema inter legales sanctificationes ac veluti invisibile quoddam vexillum totius religionis; est enim quædam legalis sanctificatio ipsius animi necnon ejusdem immediata dispositio ad principales actus cultus, seu ad septem sacramenta quæ sunt fundamenta et columnæ religionis christianæ. Sicut igitur omnis legalis sanctificatio omnisque cultus ad perfectam sanctificationem quæ est secundum animi emundationem indirecte ordinatur, ita convenientissimum fuit ut peculiaris illa legalis sanctificatio quæ dicitur character, speciali modo ac directe ad eandem perfectam sanctificationem ordinaretur, ut interior quædam gratia gratis data immediate disponens ad gratiam gratum facientem.

⁵⁰ *In 4 Sent., dist. 4, q. 1, a. 4, ql. 4.*

Et hæc eadem ratio fuit quare *in sacramentis Antiquæ Legis nullus character* imprimeretur⁵¹; gratia enim ad quam character essentialiter ordinatur, per illa sacramenta nequaquam causabatur, quia erant in se nuda et vacua elementa, quamvis in illis fortasse gratia conferretur quasi opere operato, in quantum erant quodammodo plena fidei et spei futuri. Quia igitur illa sacramenta erant secundum se vacui, sensibiles et corporales ritus, character seu deputatio ad ea suscipienda vel tradenda quæ dabatur per Circumcisionem et Ordinationem non debuit esse intrinseca et proprie dicta deputatio sed tantum improprie dicta et extrinseca. Unde sufficiens fuit physica circumcisio corporalis et externa sacerdotum consecratio eorumque vestimenta aliaque hujusmodi exteriora signa; sicut in civili societate ad sensibilia officia militiæ, vel magistratus sufficit moralis character physice demonstratus per aliquid corporale, quale est, v. g., habitus militaris.

Ex hac intima natura et ad invicem ordinatione characteris et gratiæ plures inter ipsa, præcipue in ratione sacramentali, sequuntur *convenientiæ et discrepantiæ*, quas juverit breviter colligere.

Quoad causam formalem conveniunt in generica ratione gratiæ et in prædicamento qualitatis; differunt vero in hoc quod character est gratia gratis data, gratia vero sacramentalis est gratia gratum faciens; item gratia utpote ens completum est magis proprie et directe in prædicamento qualitatis, character vero est in eodem prædicamento reductive tantum utpote ens incompletum; quomodolibet enim intelligatur est certe aliquid instrumentale quia totum pendet et refertur ad Christum cujus est figura et ad cultum cui subservit. Thomistæ addunt tertiam differentiam quæ ab aliis negatur: gratia pertinet ad primam speciem qualitatis, i. e. habitum, character vero ad secundam speciem, i. e. potentiam.

Quoad causam exemplarem conveniunt in generica ratione divinæ participationis et imaginis; differunt vero quia gratia est participatio divinæ naturæ, seu gratia gratum faciens, character autem est participatio muneris sacerdotalis Christi, gratia gratis data.

⁵¹ 3a, q. 63, a. 1 ad 3: q. 72, a. 5 ad 3.

Quoad causam materialem, seu subjectum, differunt tum quia character etiam indignis infunditur nec requirit sicut gratia bonam voluntatis dispositionem, tum quia subjecto indelebiter et indivisibiliter infunditur cum non pendeat sicut gratia ex dispositionibus subjecti sed tantum ex influxu sacramenti qui æqualiter se habet ad omnes homines et ex sacerdotio Christi quod manet in æternum. Thomistæ addunt, aliis refragantibus, hanc differentiam: gratia est in anima, character vero in intellectu.

Quoad causam finalem conveniunt in hoc quod uterque ordinatur ad actus supernaturales, ad interiores actus religionis, ad sanctificationem animi, ad corpus Christi mysticum; differunt quia ad hæc sola gratia immediate ordinatur, character vero mediante ipsa gratia et magis remote mediantibus actibus cultus ad quos character qua talis refertur.

Quoad causam efficientem conveniunt quia sunt effectus ejusdem sacramenti; differunt quia gratia potest infundi extra sacramentum quemadmodum et ipsum sacramentum potest applicari absque gratiæ collatione; character vero non nisi per sacramentum infunditur, nec potest esse sacramentum quin eo ipso character infundatur.

Quoad proprietates differunt in hoc quod gratia infunditur juxta subjecti dispositiones, ac subinde augeri potest vel amitti; quæ nullatenus conveniunt indelebili et indivisibili characteri.

Quoad ordinem collationis, si ordo temporis attendatur non est per se differentia inter gratiam et characterem sed simul infunduntur, per accidens tamen character præcedit gratiam cum suscipitur sacramentum informe. Secundum ordinem vero naturæ habetur quædam prioritas et posterioritas juxta diversas considerationes. Si enim sacramentum characteristicum consideratur formaliter ut ritus collativus characteris seu deputationis ad sacra sic præcedit character cui adnectitur gratia, si vero consideratur formaliter ut sacramentum sic præcedit gratia cujus character est dispositio; simpliciter autem præcedit gratia quia, ut alibi dictum est,⁵² potior est in quolibet sacramento consideratio sacramentalis.

⁵² *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 5 (1935), p. 253* ssq.

Ex dictis satis liquet quomodo character, seu « res et sacramentum » trium sacramentorum, sit *signum configurativum Christi Sacerdotis, signum distinctivum Christianorum, signum dispositivum gratiæ.*

Hi autem tres characteris aspectus convocari possunt in unum qui facile emergit in illis, scilicet *rationem imaginis Christi*. Ipsa quippe invisibilis Christi figura, in qua character essentialiter consistit, si accipiat ut res sacramenti, i. e. ad modum unius cum sacramento a quo signatur et causatur, evadit eo ipso sensibilis imago ipsius Christi distinctiva fidelium. Si præterea accipiat ut sacramentum, i. e. ut signum et causa gratiæ, aliqualem etiam istius similitudinem et imaginem in se gerit, gratia enim aptatur characteri et vicissim. Ita character integraliter acceptus evadit sensibilis Christi Sacerdotis imago distinctiva fidelium in tres gradus sacerdotalis sanctitatis.

Hæc autem supernaturalis impressio secundum occupat locum inter divinas imagines quibus anima insignitur.⁵³

Quadruplex enim distingui potest *imago Dei in homine*: 1) *ipsa intellectualis natura*, qua conformamur essentiæ Dei ut est auctor ordinis naturalis, et ista imago referri potest ad Patrem cui appropriantur opera creationis; 2) *character*, quo proprie conformamur Christo Sacerdoti, et hæc imago medio modo se habet inter naturam et gratiam, cum sit gratia gratis data; 3) *gratia virtutum et donorum*, qua formaliter conformamur Deitati, i. e. intimæ essentiæ Dei prout est auctor ordinis supernaturalis, et ista imago appropriari potest Spiritui Sancto qui cum sit Donum Personale est quodammodo exemplar et imago omnium donorum et gratiarum; 4) *gloria*, qua perfectissime Trinæ Deitati conformamur, immo veluti cum ea identificamur per quandam absorptionem imaginis in exemplare, secundum illud philosophi: Intellectus in actu est intellectum in actu.

Sicut autem ceteræ imagines lumina dicuntur, quibus anima divinitus perfunditur, — imago quippe rationis vocatur *lumen intellectus*, imago gratiæ est *lumen Deitatis*, juxta illud Psal.: « Signatum est super nos lumen vultus tui », ⁵⁴ et imago beata est vere *lumen gloriæ*, juxta

⁵³ S. Bonaventura, *In 4 Sent.*, dist. 6, p. 1, a. 1, q. 1, 2 et 3.

⁵⁴ *Psal.*, 4, 7.

illud Psal.: « In lumine tuo videbimus lumen »⁵⁵ — ita character sacramentalis aptissime definiri potest: *Lumen Christi*.

Undequaque enim contempletur lumen apparet ac splendens imago; vivida quædam impressio illius hypostaticæ unctionis qua *Christus* ordinatur *Sacerdos* et remota participatio illius Immensi Splendoris qui est figura paternæ substantiæ et *Character Æternus*.

Emanuele DORONZO, o. m. i.

⁵⁵ *Psal.*, 35, 10.

Two Essays on American Critical Realism

II — AN AMERICAN CRITICAL REALIST: DURANT DRAKE (1878-1933)

When Durant Drake died, on November 25th 1933, he had fulfilled the career of the typical American philosopher. Graduated from Harvard University in 1900, he received his Mastership in Arts from the same university in 1902. Later studies at Columbia and abroad brought him a Doctorate in Philosophy from Columbia in 1911. After a year as Instructor in Philosophy at the University of Illinois, he went to Wesleyan University for three years as Associate Professor of Ethics and of Philosophy of Religion. In 1915 he was invited to Vassar College as Professor of Philosophy; to which chair was later joined that of Education. This double post he occupied until his death.

During these years of his teaching, Drake published, in increasing volume, articles and books on a wide range of philosophical subjects,—theory of knowledge, metaphysics, ethics, religion and politics.¹ Many of the articles and some of the books are of ephemeral interest only, having been struck off in the heat of controversy or under the stress of some other emergency. But his writings on the whole manifest a deliberate and painstaking effort to arrive at a satisfactory solution of the major problems of philosophy.

¹ Following is the list of Drake's publications: *The Problem of Things-in-Themselves*, Boston, 1911; *Problems of Conduct*, Boston, 1914, revised ed. in 1921; *Problems of Religion*, Boston, 1916; *Essays in Critical Realism*, with six others, London, 1920; *Shall We Stand by the Church*, New York, 1920; *America Faces the Future*, New York, 1922; *Mind and Its Place in Nature*, New York, 1925; *The New Morality*, New York, 1928; *Invitation to Philosophy*, Boston, 1933 — besides several brochures and numerous articles, principally in *The Journal of Philosophy*, *The Philosophical Review* and *Mind*, 1912-1933.

It is significant that the last work published by Drake before his death, *Invitation to Philosophy*, is a synthesis of his philosophical opinions. Evidently Drake believed that he had achieved a coherent system of philosophy, a distinctive *Weltanschauung*, thereby the ambition realizing of every young American philosopher, an ambition he himself had inculcated to the students who came under him.²

However, the most cursory examination of Drake's writings reveals a philosophy but very loosely integrated, a texture of eclectic views, bound together by no more logical bond than the common prejudices of Anglo-american positivism.³ Nor is this surprising. For, apart from the fact that no single man, unless he be a Plato or an Aristotle, can be expected to achieve a homogeneous and distinctive philosophy in a short life-time of speculation, amidst an environment hostile to speculation, Drake's philosophical views originated under the inspiration of contemporary American thinkers, and were developed by reading in and discussion and controversy with the post-jamesian generation of American and English philosophers. Neither Drake nor the majority of his contemporaries have been close students of any great philosopher, in the sense of a "system-builder", of the past. And that is perhaps to have failed to fulfill the first condition of homogeneous as well as of original thought.

Drake's theory of knowledge, which he has called *Critical Realism*, and which shall occupy our attention in this article, is the most highly integrated part of his philosophy, being the subject on which he expended the most personal and prolonged thought. The rest of his philosophy, with the exception of his "metaphysics", or philosophy of nature, is in no essential dependence on his Critical Realism. Hence it shall not concern us here, except incidentally.

As it is not our intention in this article to deal with the *feri* of Drake's Critical Realism, except as occasion may demand, but rather

² Cf. Drake, *Introduction to Reflective Thinking and to Ethics*, Poughkeepsie, 1928 (a synopsis of a course in philosophy).

³ In epistemology Drake is a Critical Realist; in «metaphysics», i. e. what a scholastic would call «philosophy of nature», he professes a materialistic panpsychism; in Ethics, a utilitarian hedonism; and his philosophy of religion, which is mostly controversial, is based upon a concept of «God» as the highest ethical good which it is the duty of all to strive to realize in his conduct.

to seize its essential aspects as it stands *in facto esse*, as well as to criticize it in the light of an adequate realism, we must refer the reader as regards its *fieri* to our previous article,⁴ adding here this brief remark that the contemporary thinkers to whose influence in his intellectual formation Drake has personally acknowledged his indebtedness, are the following: James, Santayana, Royce, Palmer, Muensterberg and Dickin-son Miller (his professors at Harvard); Dewey, Woodbridge, Montague and Strong (his professors at Columbia)⁵; above all, Strong.⁶

A. — THE GROUNDS OF REALISM.

For Drake, as well as for most of his non-scholastic American contemporaries, the fundamental question confronting the theorist of knowledge is not what certain scholastic writers have called "the sceptical question": are we capable of knowing anything whatsoever with certitude?⁷ That is perhaps a question too repugnant to the positive American mentality, impatient of results, to be deemed worthy of primary consideration.

Much less therefore is Drake concerned with the prior and more delicate question as to what should be the initial attitude of the mind at the outset of a critical inquiry, that is, whether dogmatic or sceptic, and to what degree and in what manner dogmatic or sceptic.

Rather for Drake, the fundamental question in theory of knowledge is what the scholastic writers already alluded to have called "the idealistic question" (which might just as well be called "the realistic question"): is the object of cognition something transcendent to the mind or something merely immanent, a product of the mind itself? Does the truth lie with realism or with idealism? Let us define the question in the terms in which it was taken by our author: does there

⁴ Cf. *Two Essays on American Critical Realism*. I—*The Genesis of American Critical Realism*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*, VI, p. 102*-128*.

⁵ Cf. *Contemporary American Philosophy*, ed. Adams and Montague, London, 1930, Vol. I, p. 278.

⁶ Drake's doctoral dissertation, *The Problem of Things-in-Themselves*, was done under Strong's direction. And in the maturation of his thought, Strong's influence is constantly apparent and frequently positively acknowledge. (Cf. *Mind and Its Place in Nature*, p. XIII; *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 278; *Invitation to Philosophy*, p. 176, note.) Strong even collaborated in the composition of *Mind and Its Place in Nature*, in which Drake's theory of knowledge is elaborated to the greatest length.

⁷ Cf. Geny, P., *Critica*, ed. tertia, Romæ, 1932, p. 3; 65ff.

or does there not exist a physical world, external to and independent of the knowing subject?

Drake's solution of this question is dependent upon a postulate of method. Considering the welter of philosophic systems which the history of philosophy records, and ascribing their disagreement and lack of conviction to false methods, such as authority, intuition, faith and apriorism, he decides upon what he calls a radically empirical method — not however radical empiricism in the jamesian sense, — the method that has been productive of such fruitful results in the field of the physical sciences. This method consists in the tentative adoption of a hypothesis and the testing of the latter by the facts of experience. If it works, that is, if it covers and explains the facts of experience better than any other hypothesis (not however if it merely satisfies, consoles or inspires — Drake resolutely opposed the pragmatist notion of truth), it is to be accepted as true; if not, it is false, and some other hypothesis must be tried.⁸

Although theoretically any conceivable hypothesis may first be tried — and Drake, in his various writings, has frequently worked through other hypotheses, such as idealism, subjectivism and pragmatism, by successive rejections, to the realistic hypothesis, — practically it is more advisable to begin at once with the realistic hypothesis. For "our instinctive (and practically inevitable) belief in the existence of the physical world about us"⁹ gives that hypothesis a presumptive value that should not be overlooked.

"The facts of experience", by which any hypothesis regarding the fundamental problem in theory of knowledge, as he conceives it, is to be tested, have been variously enumerated and classified by Drake. In his last work he thus classifies them: 1) "the difference between perceptual and non-perceptual experience"; 2) "the mechanism of perception"; 3) "the continuity of the physical order"; 4) "the converging testimony of different senses"; 5) "the time-gap when

⁸ Cf. *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 280-283; *Invitation to Philosophy*, Part One. The ancestry of this method can be imputed to the scientific temper of the age and the inspiration of William James, two important influences in the rise of the contemporary realistic movement. Cf. *The Genesis of American Critical Realism*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*, VI, p. 104*-106*.

⁹ *Essays in Critical Realism*, p. 5.

mind affects mind"; 6) "the dependance of mind upon matter"; 7) "the facts of cosmic history".¹⁰

A detailed examination of the argumentation employed by Drake in the testing of a hypothesis by these "facts of experience" may be dispensed with here, as its general process has already been sufficiently indicated in our previous article. Suffice it to say that, testing "our instinctive (and practically inevitable) belief in the existence of the physical world about us", as well as competing hypotheses in the light of these phenomena, Drake comes to the conclusion that: "realism . . . explains the peculiarities of our experience far better than any alternate theory, and is therefore to be accepted as probably true".¹¹ Or as he has expressed the same conclusion more picturesquely: "realism works just as the Copernican theory works, but with overwhelmingly greater evidence".¹²

Thus does Drake, as the initial step in the formation of his Critical Realism, essay to establish the validity of realism in general, belief in the existence of a physical world, external to and independent of consciousness. "To the end, realism, like any other metaphysical theory remains, in strictness, a hypothesis... [But] the evidence for the existence of the physical world is as strong as it could possibly be for beings that are microcosms within that world. *Let us call realism a great hypothesis, held at first because of a practically irresistible instinct (which gives it an initial presumption), and later, upon mature consideration, because the facts of experience fit into it far better than into any other hypothesis.*"¹³

B. — A PRELIMINARY CRITIQUE.

Before we proceed to a consideration of the means by which Drake seeks to establish his *Critical Realism*, realism the species, we must pause to examine the validity of the process whereby he has endeavored to establish realism in general, realism the genus.

To anyone accustomed to look in philosophy for absolute or metaphysical certitude upon at least its major problems; to anyone mindful

¹⁰ Cf. *Invitation to Philosophy*, p. 153-159.

¹¹ *Ibid.*, p. 167.

¹² *Essays in Critical Realism*, p. 6.

¹³ *Mind and Its Place in Nature*, p. 46-47, italics mine.

of the perennial quest of philosophers for such certitude, the hypothetical certitude, the greater probability, which is the maximum to which Drake's realism pretends, must come as a distinct anti-climax. And like any anti-climax it engenders dissatisfaction, and dissatisfaction gives rise to doubt. Is probable certitude the maximum to which realism can validly pretend? And if not, wherein lies the insufficiency of Drake's speculations?

To our mind, the insufficiency of Drake's establishment of realism is to be traced to nothing less fundamental than *a failure to be sufficiently critical*. Insufficiently critical was Drake in this sense, that he failed to understand properly the problem of knowledge, to grasp it in its full significance, and consequently to confront it squarely and conform to its exigencies.

The problem of knowledge is the problem of the nature, conditions, extent and limits of human cognition. The investigation of that problem is an endeavor to find, if possible, scientific, philosophical proofs — or better, — corroboration of the nature or value of human cognition as it manifests itself in its spontaneous activity, endowed with a pretension to certain primary, but as yet untested, certitudes.¹⁴

The object of this problem being cognition itself, which can be known at first hand only by reflection, "introspection", the latter, that is, reflective analysis, imposes itself as the only valid means or instrument of the critical inquiry.

Further, although the adequate object of the critical problem is human cognition in all its manifold phases, the immediate object or point of departure of the inquiry must be a concrete cognitive act; the reflecting mind must seize upon one or the other of its spontaneous acts, and by analysis seek to penetrate, to interpret, to judge the evidence which it affords.¹⁵

Hence, the primary exigency of the problem of knowledge, an exigency to which Drake singularly failed to conform, is — to use an

¹⁴ In what follows, we shall refer the reader, for a more adequate and delicate treatment of the points touched upon, to the more enlightened scholastic works on the critical problem.

¹⁵ Cf. Toccofondi, E., O. P., *Il Problema della Realtà, in Angelicum*, 1934, p. 278; Roland-Gosselin, M.-D., O. P., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932, p. 9-37; Maritain, J., *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, p. 137-158.

expression employed by himself in a different signification — *fidelity to the object*. "To criticize, in the exact sense of that word, is to judge, and to judge conformably to the exigencies of the object under examination." ¹⁶ That is, the critically reflecting mind must allow itself to be guided in its research exclusively by the evidence of the various data or factors that are involved in the act of cognition, which is the object under examination. It must not allow itself to be swayed by anything foreign to those data, such as antecedent prejudices, theories and hypotheses. For all such foreign matter is in function of a solution, already unconsciously accepted or anticipated, of the very problem under investigation. If rigorous fidelity to the object, if the attempt to evaluate cognition in the light of the evidence of cognition, fails, then one may either fall back upon his pre-critical certitudes, or, content to accept a hybrid solution, surrender himself to the play of extrinsic factors. But in the latter event, he must not pretend to be any longer critical.

Certainly, therefore, Drake was right, as were his colleagues of the volume *Essays in Critical Realism*, with the exception of Santayana, in rejecting a Kantian point of departure for the problem of knowledge. To accept as the essential *investigandum* of the critical problem, an act of knowledge denuded of its natural object, is not only to prejudice the inquiry in favor of an idealistic solution, but to be guilty of infidelity to the object, in the sense we have above indicated; and in so far to fail to be sufficiently critical. But in his opposition to Kant and the "absolutists", an attitude which he imbibed from his professors at Harvard and Columbia, Drake swung too far to the opposite extreme, smuggling in, so to say, among the initial data of his inquiry, elements that are, as we shall see, foreign to it, elements which in the end were to militate against a thoroughgoing realistic solution, and thus defeat his own prime desideratum. If, we repeat, Drake had been more patient, more solicitous, more exact, in what might be called the propædeutics of the critical problem; that is, in defining it precisely, in grasping its full significance, in determining its aim, object and conditions, in acknowledging its exigencies, we would not find him laboring, from beginning to

¹⁶ Garrigou-Lagrange, R., O. P., *Le Réalisme du Principe de Finalité*, Paris, 1932, p. 162.

end of his inquiry, with so much superfluous and prejudicial baggage.¹⁷

Thus the realistic pretension of cognition which is an irreducible datum of the problem of knowledge, being bound up with the act of knowing, which is its proper object, is not an "instinctive (and practically inevitable) belief in the existence of the physical world about us"¹⁸; but simply the pretension of the act of cognition to grasp an entity, a something transcending itself, and to discern the opposition of entity to non-entity. Nor may this transcendence of knowledge be considered apart from its obvious immanence, from the fact that the something known is given in an act which is immanent to the knower. With these irreducible data or evidences of the cognitive act, the critic who would not prejudice his inquiry, must be initially satisfied, and by more profound reflection upon them, seek to come to some reflex certitude as to the value of cognition. But to posit an instinctive belief in the existence of a physical world as the only indisputable evidence of the cognitive act, to adopt this belief as a hypothesis to be verified or rejected in the light of "the facts of experience", which lie beyond the "*investigandum*", is to prejudice the inquiry in favor of an exaggerated and materialistic realism and a realism which must be a hybrid of the type we have described above.

But there are other and deeper prejudices with which Drake comes "armed" to his investigation of the grounds of realism. Thus, if Drake is satisfied with a probable certitude as the basis of all realism, it is not simply because that is the maximum that his method of investigation can yield him, but because, antecedently to his critical inquiry, he accepts the position that probable certitude is the maximum that the latter is capable of yielding. "It is impossible for anyone to prove realism to be true and impossible for anyone to *disprove* it."¹⁹ According to Drake, that only is capable of proof which can be shown to flow from a self-evident proposition; and there is no existential proposition that is self-evident. "No existential proposition can be *proved*, for we have no indisputable existential proposition to use as premisses."²⁰

¹⁷ The foregoing remarks hold good also in regard to the other Critical Realists. Cf. *The Genesis of American Critical Realism*, in this *Revue*, VI, p. 102*-128*.

¹⁸ Drake, *Essays in Critical Realism*, p. 6.

¹⁹ *Mind and Its Place in Nature*, p. 45.

²⁰ *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 282-283.

The only propositions which can be called self-evident are "logical norms"; for example "Nothing can be both X and not X"; and mathematical axioms, such as "A straight line is the shortest distance between two points". Moreover these two classes of propositions merit to be called self-evident, not because of intrinsic evidence compelling the mind, but because they have "worked" in their respective fields throughout the ages: the mathematical axioms in generating consistent systems of figures and lines, the logical norms in preserving "consistency in our meanings and in our assertions". And it is not inconceivable that, say at some future stage in the evolution of mind (the hypothesis of organic evolution is, as we shall see, another of Drake's antecedent prejudices), other "self-evident" propositions may be discovered which shall serve mankind just as well as their traditional predecessors.²¹

Now, we would ask by what authority does Drake thus essay to limit the scope of what he calls "the logical norms"?²² Dealing with the problem of knowledge we are, as even Drake would admit, on the threshold of critical philosophy. We are setting out to determine the nature, conditions and limits of human knowledge; therefore, to decide upon the principles by which the mind is governed in its cognitive activity. If then, we bring to our inquiry a set of already made limitations imposed upon the mind; if we have antecedently decided that the mind is incapable of evidential knowledge of the real, we have anticipated a solution of our problem and in so far have been guilty of infidelity to its object.

Granted, as an extreme hypothesis, that the principles of identity, contradiction, sufficient reason and other traditionally self-evident propositions may be merely norms of thought. But it is equally possible that they may be norms of reality as well; and even that they may be laws of the mind because they are laws of the real: for it is of the nature of the mind to be conformed to the real and because the mind itself is a participation of the real. And the exigencies of the critical problem demand that the inquirer be antecedently indifferent to the one and the

²¹ Cf. *loc. cit.*; *Invitation to Philosophy*, p. 47-51.

²² The obvious answer is that the tradition of Anglo-american empiricism had taught him so to regard them.

other possibility; that he determine the scope of self-evident propositions by an analysis of the data given in the cognitive act. If *then* they are found to be not merely laws of the mind but laws of the mind because they are laws of the real, the cause of realism will not thereby suffer; on the contrary the inquirer will then have "existential evidence" of the real, that is, evidence of a world independent of his own consciousness, as compelling as the evidence of the so-called "logical norms".

It is the latter conclusion, namely that we are in possession of indisputable knowledge of the real, rather than probable certitude of the existence of a physical world, to which will conduce the first steps of a critical inquiry undertaken in conformity with its proper exigencies. For it will be found that the co-natural object of the mind is being: that which exists or can exist, being in any or all its analogous values; that this object the mind finds, discovers or "is given", but does not create²³; that being presents itself as opposed to non-being and that therefore does the mind, necessitated by this objective evidence, form the judgement, "being is not non-being", a judgement which holds for being not as "datum", i. e. *qua* object, but for being *tout court*, being in any and all its values;²⁴ that with the aid of this principle, the mind by further reflection is able to discern itself as of its very nature made to know being, to form its judgements, in which perfect knowledge consists, as necessitated by the evidence of being.²⁵ But being is the real, in

²³ There is of course an entity which the mind may be said to create, namely, the entity of reason which of its very nature is capable of existing objectively in the mind alone. But as such entity is formed upon the model of real entity, it presupposes a knowledge of the latter. Incidentally, as has been frequently remarked (cf. Maritain, J., *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, p. 179), it is the tragedy of the majority of modern epistemology to have confused the entity of reason with possible entity, recognizing as real only the actual.

²⁴ « Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis. » S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia IIæ, q. 4, a. 2.

²⁵ « Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quæ cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. » S. Thomas, *QQ. Disp. de Veritate*, q. 1, a. 9.

the primary sense of *res*: that which has existence, actual or possible. Therefore, since the mind does not create its object but discovers it, a real world, at least of possible existents, exists, and the mind is transcendently ordained to know it. Whether, besides the knowing subject, whose actual existence is implicitly given in the act of knowledge, an actual world, a physical world, exists, is a further, and even secondary question, to be solved by a critique of sense cognition, dependence in some wise upon which of all intellectual cognition will already have been discerned in the preceding analysis of the cognitive act.²⁶ But that the mind is transcendently ordained to know the real, possible or actual (since the actual and the possible are but modes of being); and that the real is something which it must discover and not create, and in this sense, something not subjective but objective: this is a principle infinitely more precious as a basis of realism, than the probable certitude of the existence of a physical world about us, which is the result of Drake's faulty method of critical investigation.

C. — THE NATURE OF THE DATUM.

The existence of a physical world about us, realism the genus, having been ascertained as far more probable than any other hypothesis, Drake proceeds to establish his *Critical Realism*, realism the species which best explains the facts of experience.

The first hypothesis which he essays to dispose of is Natural or Naïve Realism, the hypothesis which maintains that we directly, without the intervention of any "subjective" intermediary, perceive extra-mental reality; and to this sort of realism he reduces New Realism.

The general process of the argumentation by which he finds Naïve Realism untenable, we have already sufficiently indicated.²⁷ There is nothing particularly original about these arguments; they are simply a

²⁶ « Notre certitude métaphysique de la valeur réelle des premiers principes se fond ou se résout *matériellement* dans l'évidence sensible, qui était *présupposée*, et se résout *formellement* dans l'évidence intellectuelle objective de ces principes [i. e. indémonstrable principes], nécessité et universalité que les sens ne sauraient nullement percevoir. Cette évidence objective est l'être évident. » Garrigou-Lagrange, R., O. P., *Le Réalisme du Principe de Finalité*, Paris, 1932, p. 173.

²⁷ Cf. *The Genesis of American Critical Realism*, in this *Revue*, VI, p. 102*-128*, and *supra*, p. 265*.

modern embellishment of the "trite topics" of Hume. Hence a detailed analysis of them may be dispensed with here.

But, confronted with the necessity of accepting some form of mediate realism, Drake, along with his colleagues of the onomastic volume, wished to avoid "the errors and ambiguities of the older realism of Locke and his successors"²⁸; that is, the obvious difficulties which an illationist theory, or theory of representative ideas, is under, and which their neo-realistic opponents had not failed to emphasize. The establishment of a theory intermediate, so to say, between Naïve Realism and representationism was dependent, to Drake's mind, upon a more accurate analysis of the *datum* of perception, of that — apparently, at least — subjective medium which is the immediate terminus of the perceptive act and by which knowledge of the physical world is in some wise mediated. Hence the importance which "the doctrine of essence" — as it was called for a time by the "majority group" of the Critical Realists —²⁹ has assumed in the writings of Drake as well as of his quondam colleagues.

What then is the datum? What is it that is immediately given to the mind in perception of extra-mental physical reality (and no less so in what Drake would call secondary forms of cognition, such as conception, imagination, memory, etc.)?³⁰ What is it that we immediately experience or *are aware of* at the moment in which we are perceiving or *knowing* a physical object?³¹

It is not, replies Drake, the physical object itself; that is, the invidious entity of that physical object or event. The congeries of arguments that have been arrayed against Naïve Realism go to prove the impossibility of it being such.

²⁸ *Essays in Critical Realism*, p. VI.

²⁹ The appellation "essence" for the *datum* of cognition, employed almost exclusively both by Drake and Strong during the years immediately preceding and following the publication of *Essays in Critical Realism*, was largely eschewed by them in their later writings. The reason for this was apparently the difference in connotation of the word as used by themselves and by Santayana, and the consequent desire of avoiding confusion; especially since Santayana's concept of essence had become so well known through his later publications. For the difference in connotation, cf. Drake, *Mind and Its Place in Nature*, p. 196-199.

³⁰ Cf. *Essays in Critical Realism*, p. 24; *Mind and Its Place in Nature*, p. 30-32; *infra* p. 282*.

³¹ On this distinction, cf. *infra* p. 281*.

Is it a "subjective" entity of the nature of a mental state or psychic existent? (A "mental" or "psychic" state, we may define for the moment,³² as that peculiar state or process of the sentient organism, chiefly cerebral, involved in all cognitive experience. The existence of mental states is certified, according to Drake, in a manner similar to the existence of the physical world. That is, the belief of common sense in such entities gives an antecedent probability to their existence. Assuming this belief as a hypothesis, he finds that it explains the peculiarities of experience. Hence the existence of mental states is not to be doubted.³³) There was a time, as he himself confesses,³⁴ when Drake held the datum to be a mental state. In his doctoral dissertation³⁵ he maintained that the datum of perception is a "brain-event", that is a cerebral activity or process, contemplated introspectively by the perceiver. According to this theory, the validity of perceptual knowledge is made possible and guaranteed by a qualitative correspondence between the "brain-event" and the "physical event", that is, the physical thing which is the object of perception.

But more prolonged meditation upon the perceptual situation and upon the difficulties involved in any such "two category" theory of perception, as well as the inspiration of the Santayana concept of "essence", convinced Drake of the necessity of making a distinction between the mental state and the datum, or in other words, of positing "three categories" in cognition, namely, the physical object, the mental state and the datum.

The first statement of this new concept of the datum was "the doctrine of *essence*" as formulated by Drake in his contribution to *Essays in Critical Realism*. An "essence", or datum, Drake declared, is simply a "character complex", "a logical entity", "a non-existent", which is irresistibly taken to be the character of the physical object per-

³² Cf. *infra* p. 276*.

³³ « Our reason for assuming the existence of mental states is similar to our reason for assuming the existence of the outer world. Experience itself is an *explicandum*. In order to account for the peculiarities of experience we are obliged to believe in the physical world. In order to account for the very fact of experiencing, we must believe in the existence, in the organism, of a reality of such a sort as to make experiencing possible. » *Mind and Its Place in Nature*, p. 63.

³⁴ Cf. *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 283.

³⁵ *The Problem of Things-in-Themselves*, Boston, 1911.

ceived. It is not necessarily the character of the mental state of the moment, but is a product rather of the total perceptive attitude or "set" of the organism, which includes the mental state.³⁶

In this somewhat enigmatical description, the datum or "essence" (as he then called it) is declared to be a "non-existent". But Drake did not intend to annihilate the datum by calling it such. For of its very nature it is "the given", that which we are aware of; and obviously a pure non-existent, a nothing, cannot be given. Therefore, as he admits: "Of course this peculiar status of givenness or appearance, which essences have when they float before consciousness, might be called "mental existence".³⁷ But while admitting the propriety of this appellation, he prefers not to make use of it, in order to bring into higher relief the distinction between the datum on the one hand, and mental states and physical objects on the other; the latter being "existents" in a much more concrete sense than the datum, whose mode of existence, or "status", is merely "givenness".

The more intimate nature of "givenness", or of the "status" of the datum, as well as its relations to mental states and physical objects, thus adumbrated in the *Essays*, was further elaborated in *Mind and Its Place in Nature*.³⁸ At the time of the *Essays* he had an "ontological belief" in view of which he could satisfactorily explain the mechanism of perception; but, limited as he was in that volume to the "epistemological question", he was forced to hold it in reserve.³⁹

The "ontological belief" to which Drake here alluded and which was fully set forth in *Mind and Its Place in Nature*, is a theory of panpsychism. This theory, which he had adopted as early as his doctoral dissertation, chiefly through Strong's indoctrination, maintains that the stuff or substance of the physical universe is radically psychical:

³⁶ Cf. *Essays in Critical Realism*, p. 20, note. This, it will be remembered, was the point of major importance upon which the authors of that volume admitted, even at that time, a difference of opinion among themselves, the "majority group" — Santayana, Strong, Drake and Rogers — holding, more or less, the view just outlined, the "minority group" — Pratt, Lovejoy and Sellars — holding the datum to be *in toto* the character of the mental state, differing, in fact, from the latter only by a logical distinction.

³⁷ *Op. cit.*, p. 20.

³⁸ New York, 1925.

³⁹ Cf. *Essays in Critical Realism*, p. 30.

that is, that the matter of the universe, known to Science as "physical", is ultimately of such a nature that it is capable, given due conditions of organization — a higher stage in its evolution, — of giving rise to consciousness. *Actually* only the animal kingdom, man and brute, manifest the phenomenon of consciousness; but *potentially* the rest of the cosmos, the universality of the so-called inanimate world is psychical. Nature and Mind are therefore not opposed; mind is made of the same stuff or substance as nature; it differs from the latter only by its higher degree of organization.⁴⁰

Panpsychism is with Drake, according to his general pragmatic method, frankly a hypothesis, an assumption. But like belief in the physical world and belief in mental states, it is a hypothesis which demands acceptance. And this for three reasons. First, "it is the simplest assumption, and the only assumption that is not purely arbitrary"; secondly, "we must accept this theory if we would explain the origin of minds in a non-mental world"; and thirdly, "we must accept this assumption if we accept the principle of continuity".⁴¹

Now, granted the validity of the panpsychistic hypothesis (as well as the other hypotheses upon which it is founded!) we can, declares Drake, deduce a principle of method by which the nature of givenness and the relation of the datum to mental state and object — in fact, the entire mechanism of cognition — can be satisfactorily explained.

This principle of method is that, since mind and nature or physical reality are fundamentally identical, the knowledge of mind which physical science affords and the knowledge of mind which introspection discloses, since they are aspects of one and the same reality, can be made to mutually complement each other. There is no further need, then, of divorcing "brain-states", that is, the mind as known to anatomy, physiology and neurology, from "mental states", that is, the mind as known to introspective psychology. For the brain is mind and mind is the brain: "brain-states" are simply the mind as known from without, "mental states", the mind as known from within.

⁴⁰ Cf. *Mind and Its Place in Nature*, ch. VIII; *Invitation to Philosophy*, Part Four, ch. XXI.

⁴¹ Cf. *Mind and Its Place in Nature*, p. 91-94.

Combining this twofold knowledge of the brain or mind, Drake proffers the following explanation of the givenness of the datum.

Mental states, as they appear to introspection, are spatial and temporal *continua*. This observed continuity is comparatively incomplex; hence it cannot be the real continuity of the mental state. For the latter, in as much as it is in reality identical with the cerebral or brain-state as known to physical science, is a continuum made up of innumerable bits of sentience or "psychological atoms".⁴²

Furthermore, mental states are endowed with activity: sensations are patently active. But this observed activity cannot be the real activity of the mental states, again on account of its comparative simplicity. For brain-states — which are identical with mental states — physical science tells us, are composed of innumerable neural units, each of which is endowed with its proper activity, each being capable of distinct reaction to stimuli. The real activity of mental states is therefore the distinct motor activities of the various neural units of which they are composed. Their apparent activity, observable to introspection, is the effect of the simultaneous, combined motor activities or reactions of its constituent elements, reactions which are not distinctly observable to introspection, but only in their "mass-effects", which are the data of consciousness.

This activity of mental or brain-states has two distinct but not separate phases. The one, already noted above, is a process of simplification or *fusion*, by which the complex characters of the innumerable elements of the mental state are fused into the comparatively simple character-complex which we are aware of as the datum, and which is commonly — but falsely — taken to be the real character-complex of the mental state itself.⁴³ The other activity is a process of *projection* by which the datum, which is the "mass-effect" of the process of fusion, is, seemingly, simultaneously projected into a spatio-temporal

⁴² Cf. *op. cit.*, ch. IX.

⁴³ Cf. *op. cit.*, chs. IX, X. Drake notes the substantial identity of the process he calls "fusion" with the process called "contraction" and "condensation" by Bergson, "simplification" by Norman Kemp Smith, "compression" by Balfour, "combination" by Holt, "confusion" and "summation" by Strong (*ibid.*, p. 110). But he maintains that only a panpsychistic theory is capable of affording an adequate explanation of the process.

context in the real world: seemingly because it is not really projected, but simply so actuated by the sensori-motor activities producing it, that we inevitably take it to be the real or physical object upon which the set of the organism is focused. ⁴⁴

Drake does not attempt to enumerate the manifold psycho-neural reactions involved in any single act of awareness. In fact he confesses: "If many or all of our apparently simple data of awareness are obviously 'fusions', i. e. are the result of unitary reactions incited by very complex psycho-neural processes, it is an irresistible inference... that the complexity is far more intricate than we can discover by our processes of analysis and discrimination." ⁴⁵ To which he adds, by way of apology: "the *existence* of complexity and the *discovery* of complexity are far from being the same thing... [hence] there is no bar to the belief that mental events are as complex as physics shows neural events to be, and hence, in so far, to the belief that both sets of events are one and the same." ⁴⁶

An exemplary enumeration will however serve to indicate the complexity and diversity of the psycho-neural activities which Drake is inclined to suppose in any single act of perception. "All perception involves the 'fusion' of a great number of sensory events. In visual perception we have our color-sensations (which are doubtless composed, in most cases, of several elementary color-sensations), we have kinesthetic sensations coming from the eyeball movements, actual and tentative, we have sensations of accommodation and convergence, we have the image-elements excited centrally, and the kinesthetic sensations of the tentative or overt bodily movements which the sight of the object provokes. Yet our datum is usually a relatively simple thing; we are not in the least aware of all this psycho-neural machinery which is necessary for its appearance. Clearly the simplicity is the report; we react as to a single object. But the mental states involved are very numerous, and of severally radically different sorts. *They* do not get compressed, they simply do not get reacted to individually. The fusion is in the

⁴⁴ Cf. *op. cit.*, ch. XI.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 117.

realm of appearance — the realm of the data of consciousness; it results from the fact that the body adjusts itself to a simple outer object, ignoring the multitudinous cerebral elements which, working together, excited just that particular motor response.”⁴⁷

Thus, “in terms of the sensori-motor psychology already adopted by leading psychologists, when taken together with our identification of mental with cerebral complexes”⁴⁸ does Drake seek to explain the “non-existential” givenness which is the status of the datum. “The reason why the *datum* (or *sensum*) is not an existent is simply because it is a misdescription of these inner events, a misdescription caused by the fact that the organism is adjusting itself to something in the outer world; and by the further fact that the inner events are far too minute and multitudinous to be described except *en masse*.”⁴⁹

In describing Drake's theory of givenness, in particular the process of fusion involved in the latter, we have sufficiently alluded to the relation of the datum as a character-complex, or in point of cognitive content, to the mental state. To recapitulate briefly: the datum being a “mass-effect” of the mental state, supported by the general set of the organism, contains in a simplified or fused manner the complex and diverse characters of the mental state. But what of its relation as a character-complex to the physical object or event by which the psycho-neural reactions that give birth to the datum, are provoked, and upon which the attention of the cognitive organism is focused?⁵⁰

An examination of the phenomena of error, illusion, hallucination, the secondary and tertiary qualities, etc.; in fine, all the arguments brought to bear against Naïve Realism, have taught Drake to be cautious

⁴⁷ *Ibid.*, p. 111-112.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 26-27.

⁵⁰ Underlying Drake's theory of the “mechanism” of cognition, it will be observed, is what might well be called a nineteenth-century belief in the “dogma” of materialistic evolution. Two quotations will serve to illustrate this fact more forcibly. “The mind is an organ for adjusting the body to the world; thinking is a refinement upon this process of adjustment.” (*Op. cit.*, p. 43.) “What concerns us, as animals living precariously in the midst of an environing world, is... the nature of those other existents about us — so that we may distinguish those which threaten us and those which, in various ways, may be of use. And the slow process of evolution has developed in us a mechanism of extraordinary value for this purpose.” (*Invitation to Philosophy*, p. 177-178.)

in forcing a correspondence or "identity" — in point of character or cognitive content, though not in "status" — between datum and object. The whole finality of perception, as Drake considers it, namely, as a cognitive response of the psycho-neural organism to a stimulus, demands that there be some correspondence. But this correspondence is belied in abnormal phenomena, such as illusion and hallucination, as well as in the normal phenomenon of error, since these phenomena consist essentially in the lack of correspondence between the cognitive response or datum and the object-stimulus. Furthermore, even in normal perception, there is a considerable dose of error: the so-called secondary qualities which we normally take to be inherent in the object, have been proved to be subjective; and the tertiary qualities, some of which are usually associated with our percepts — we see things not so much as they are in themselves, but as we wish to see them, as our emotions color them — are patently subjective.

Only therefore, does Drake conclude, in veridical perception — or memory or conception — in so far as it is veridical, is there correspondence, or "identity of character" between datum and object. "The perceptual datum is probably not in all respects... identical with the physical thing looked at." ⁵¹ "Just how far, then, can we believe our knowledge to be literal and how far symbolic? It seems to me that the older realists were on the right track here. The secondary qualities are not to be regarded as aspects of the life of physical things, but as aspects of our data which are merely symbolic of physical events. On the other hand, *the primary qualities of our normal perceptual data* may (in so far as perception is accurate) be regarded as literally features of the existent world in the midst of which we live. That is to say... the data of our experience are veridical, so far as physical objects go, only with respect to their size, shape, position, motion, mass, etc." ⁵²

In the foregoing pages we have gone to considerable length and to considerable pain — perhaps more pain than the theory deserves — to expose the distinctive aspect of Drake's *Critical Realism*, namely, his

⁵¹ *Mind and Its Place in Nature*, p. 145.

⁵² *Ibid.*, p. 52-53, italics his.

analysis of the datum. As the rest of his theory of knowledge is in immediate dependence upon his analysis of the datum, we may be permitted, before instituting a critique of the latter, to absolve his theory of knowledge with a brief outline of its further aspects.

D. — KNOWLEDGE AND TRUTH.

In conformity with his concept of the datum, Drake explains knowledge of extra-mental reality in terms of "projection". Knowledge of extra-mental reality — which Drake prefers to call *knowledge*, simply, in contradistinction to knowledge of data, which he calls *awareness* — consists essentially in the "projection" of a datum into the locus of the object. This "projection", as we have already seen, is not a real projection, but merely implies — considered effectively (for considered genetically it is a function of a psycho-neural mechanism) — that we inevitably take the character-complex given, which is the datum *qua* character-complex, to be the character-complex embodied in the object, or the objective intelligibility of the object. This spontaneous imputation of data to objects affords us real or true knowledge of the object in as much as there is always in veridical perception, in so far as it is veridical, identity of character between the datum and the object. But whether an act of perception is veridical or not, cannot, as we shall see, be ascertained in the spontaneous and direct act, but only in a subsequent, reflexive act.

Thus what we *know*, in veridical perception at least, is always an object: a physical, extra-mental thing. But what we *are aware of*, or *are given*, or *immediately experience* is always a datum; although indeed in *knowledge* we are not aware of it as datum, that is, as a non-existent, merely *given* entity.⁵³ Knowledge of the datum as such is possible only upon reflection, which is achieved by inhibiting the naturally projective tendencies of our mental mechanism, thus directing our intention inwards upon the field of consciousness.

⁵³ The parentage of this distinction between *knowledge* and *awareness* is traceable to James' distinction between "knowledge about" and "knowledge of acquaintance". Cf. James, W., *Principles of Psychology*, New York, 1890, Vol. I, p. 221.

Although perception is the principal form of knowledge considered by Drake, ⁵⁴ he seeks to explain other forms of knowledge as well in line with the foregoing. Thus memory and anticipation is "projection" in time. ⁵⁵ Knowledge of mental states as had by introspection is "interiorization" of data, as opposed to their "exteriorization" in perception. He is not at all clear in his brief explanation of "abstract conception", seeming however to regard the "objects" of this form of cognition as merely "non-existent" data. ⁵⁶ In imagination and dreaming, the "objects" contemplated are, clearly, non-existent data, what really exists being the psychical organism reacting in a peculiar way, under the incitement of some inadequate stimulus. ⁵⁷

To return to the typical case of perception: the obvious objection against this explanation of knowledge is that we never immediately know extra-mental reality. Drake has been hesitant in admitting this objection; repeatedly he has given his readers to understand that he is in perfect accord with the New Realists — or the "immediatists" — in their analysis of perception, *in so far as it is veridical*. Despite his analysis of givenness as set forth in *Mind and Its Place in Nature* (which we have outlined above) he continued to profess this accord. ⁵⁸ And this profession was renewed in his final work, ⁵⁹ in which however, he was frank, even flippant, in admitting that the data of cognition — that is, the immediate termini of the cognitive act—are always "non existents", thus differing in "status" from physical objects, the mediate termini of the same. ⁶⁰ There is no doubt here an ambiguity in the "identity"

⁵⁴ Cf. *Mind and Its Place in Nature*, chs. IV, XI, XII.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, ch. XII.

⁵⁶ « In the case of such an abstract concept as 'perfection', there is no outer reference (projection). The object of consciousness is now something illustrated, if at all, in various particular cases, no one of which is specifically referred to; it does not exist, itself, either in an objective or in a 'subjective' realm. What does exist concretely is, as always, the psycho-neural complex... » *Ibid.*, p. 165.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, ch. XIII.

⁵⁸ Cf. *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 283.

⁵⁹ Cf. *Invitation to Philosophy*, p. 179.

⁶⁰ « Conscious perception is, then, *initially*, a perpetual self-deception, a perpetual romancing. What we suppose ourselves to be confronted with, and take to be so real, is a mere distorted projection of our own inner life. . . Those initially fictitious *sensa* may coincide in character with the real existents about us. But that happy coincidence does not alter their status as *sensa*, which is obviously the same whether the physical things about us happen to have or not to have just such a character. *Sensa*, as such, are fictitious entities. » *Ibid.*, p. 178-179.

which obtains, according to Drake's theory, between datum and object in so far as perception is veridical. They are identical in character but not in "status". Drake's failure to solve unequivocally this ambiguity is explicable on no other hypothesis than his desire "to eat his cake and have it" — to use a phrase that has been bandied about in contemporary American philosophical controversy: the desire to bridge, at least in one point, the opposition between "epistemological monism" and "epistemological dualism".

In so far as Drake admitted the force of the preceding objection, he answered it, not directly, but by stressing the "practicality" of cognition.⁶¹ A final answer, which he once proffered, was: "This is not naïve realism, but it is nearer to it than the traditional dualistic realism realized that it could get, and enough, one would suppose, to satisfy the plain man. *At any rate, it is all we have got, and we might as well be content!*"⁶²

Another objection that has rightly been urged against Drake's version of the process of knowledge is that the extent of veridical knowledge of reality which is possible according to it is very meagre: only the primary qualities of physical nature can be so known. To this objection Drake would reply that this extent is sufficient for strictly scientific purposes: physical science working upon it has proved exceedingly fruitful. Nor does it exclude a further penetration of the nature of the physical world by means of hypotheses; for instance, his own hypothesis of panpsychism. For our ordinary, practical purposes, however, no delicate discernment of the veridical from the non-veridical characters in our data is necessary. For such purposes, we may and must be satisfied with the "symbolic" knowledge which our data taken *in globo* afford us. "We must never forget that common-sense knowledge is essentially practical; its concern is, primarily, to deal successfully with things and to predict our experiences. It talks in terms of our experiences; these terms may to a considerable extent differ from those which it would be necessary to use if we were to describe literally the nature of the independent things we are talking about."⁶³ "We must admit that, to a de-

⁶¹ Cf. *supra*, note 50.

⁶² *Essays in Critical Realism*, p. 24, italics mine.

⁶³ *Mind and Its Place in Nature*, p. 52.

gree, what we call verification and successful action are compatible with knowledge that is only symbolic and not literal." ⁶⁴

In Drake's writings, the problem of truth, which was a prime consideration in the preceding pragmatist and neo-realist discussions, is only lightly touched upon. But his views on the problem are what might be expected from the general character of his Critical Realism. Thus he distinguishes between the *meaning* or definition of truth and the tests of truth or *verification*.

The meaning of truth is "not a particular kind of experience, but a relation between a proposition, or a supposition, and the objects to which it refers". ⁶⁵ "When we say the earth is a sphere, we do not *mean* by that statement anything discoverable within experience, we do not mean that it "works" in the scientific or in the popular sense, to believe the earth round; we mean that there *is* an earth, prior to and independent of our experience, and this earth *has*, itself, the character of being a sphere. If there is an earth, and it does have this character, the belief is true." ⁶⁶ Truth might therefore be defined as the relation of identity of character between an object and the datum imputed to it.

Verification on the other hand is the testing of truth. Truth — or knowledge that purports to be true — may be tested in various ways, theoretical and practical. Among the former, there are the internal coherence of a piece of knowledge with already acquired and tested truths, and an examination of the method employed in acquiring it. ⁶⁷ The practical test of truth is the success or failure of the action or "adjustment" guided by the knowledge in question. Verification is a necessary adjunct of truth in as much as we can never in a direct act of cognition strictly know whether our cognition is true or not; for we never immediately perceive the object, but always the datum, and thus can never perceive the identity or lack of identity in character between datum and object.

It is perhaps because of the impossibility of comparing the extra-experiential object with the intra-experiential datum *even in the reflex*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁵ *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 283.

⁶⁶ *Invitation to Philosophy*, p. 97, italics his.

⁶⁷ Cf. *Mind and Its Place in Nature*, ch. IV.

process of verification, that Drake stresses the importance of the practical criteria of truth. "We may legitimately consider that our supposed knowledge is actual" [or true] "knowledge when it *works*. When we use it to guide our action, we find ourselves dealing successfully with things. We deduce consequences from it and find our experiences befalling as we expected. This practical verification ordinarily satisfies us." ⁶⁸ And it may be a recognition of the same impossibility which leads him to admit: "Strictly speaking, we can never know, beyond the shadow of doubt, when we have truth. We must content ourselves, when we go beyond the description of our experience of the passing moment, and beyond the dream-worlds of mathematics and logic, with various degrees of probability." ⁶⁹

In concluding this outline of Drake's Critical Realism and its intercalated "metaphysics", we must not omit to point out what Drake considered a general advantage of his speculations, an advantage arising principally out of his "metaphysics" of cognition, that is, his psycho-neural explanation of the "mechanism" of cognition. This advantage is that his theories exclude certain entities whose supposed existence he considers to have been an obstacle to philosophic progress: namely, the mind as "an ethereal counterpart of our material brain" ⁷⁰; the Self as "a mysterious and ghostly entity whose relation to nature is unintelligible" or as a mere stream of consciousness ⁷¹; the soul, as an immaterial and immortal entity; and the Deity as an infinite, transcendent and personal Being.

For, according to Drake's "metaphysics", the mind is simply: "that receptive and reactive organ whose structure is revealed by physiology as the neural mechanism of the cerebrum. Its processes, like all material processes, are psychic in their inner nature; but we have given this particular set of events the designation *mental*, to distinguish them from the innumerable events, similar in substance, which are occurring throughout the universe." ⁷² The Self is "the existent that knows and

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 49; cf. *Invitation to Philosophy*, p. 85-104.

⁶⁹ *Contemporary American Philosophy*, Vol. I, p. 282.

⁷⁰ *Mind and Its Place in Nature*, p. 243.

⁷¹ *Ibid.*, p. 212.

⁷² *Op. cit.*, p. 242.

the existent that is known in self-knowledge. It is not a simple, unanalysable existent, but the complex organism, which receives impressions, manipulates them in the brain, and uses the resulting complex of cerebral elements as cues for its action. The Self in the widest sense is the whole body, with its marvellously integrated mechanism that enables it to act as a unit, to adapt itself to its environment, and, in turn, to stamp the impress of its nature upon that environment. The core of the Self is the Mind, with its co-ordinated processes that are the direct basis of our conscious life." ⁷³ As to the soul, as an immaterial and immortal entity, he does not exclude entirely the possibility of its existence. But he excludes the probability of its existence on the grounds that Science has never discovered a Soul, and that all the phenomena attributed to the causal efficacy of the Soul by "inter-actionists" are explicable in terms of sensori-motor psychology and panpsychism. ⁷⁴ The existence of God, as an infinite, transcendent and personal Being, is a problem that is not posited, for Drake, by any consideration arising out of either the epistemology or the "metaphysics" of cognition: in his *opus magnum* on this subject, *Mind and Its Place in Nature*, there is not even a mention of a divine name. And the more general cosmology, or philosophy of the material universe, he regards as sufficiently accounted for by the theories of cosmic and organic evolution. ⁷⁵ The question of the origin of primeval matter does indeed posit the question of the existence of God. But the answer Drake gives is: "*Unless we have independent reason on other grounds, to believe in the existence of a Creator-God, this... is a mere guess. The honest thing to say is — we don't know! The origin of the universe — if it had an origin — is an over-the-horizon problem. Everyone has a right to guess. No one knows whose guess is right.*" ⁷⁶ These "other grounds" he elsewhere considers: miracles, the argument from design, superstition and tradition — and rejects them as equally inconclusive. ⁷⁷ The name of God he retains (probably because of its emotional and inspirational value): but trans-

⁷³ *Ibid.*, p. 218.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 240-256; *Invitation to Philosophy*, p. 349-362.

⁷⁵ Cf. *op. cit.*, p. 287-310.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 430, italics his.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 419-441; 494-501.

fers it to "the indwelling idealism of humanity... pushing us up and on toward our proper goal, toward the Kingdom of God, the ideal community for which we work and sacrifice and yearn".⁷⁸ Yet he is not jealous of this connotation of the divine name; in fact, he is broadly tolerant. "It is more important to *use* God than to understand clearly what God is."⁷⁹ And he is even quite delighted that: "the striking fact about contemporary conceptions of God is... their plasticity and variety... The God-idea has become fluid again, and we are once more in the midst of a creative period in religious thought."⁸⁰

E. — A FINAL CRITIQUE.

It is not our intention to examine in particular the validity of the complex argumentation involved in Drake's analysis of the datum and in his version of the knowledge-process. We cannot indeed refrain from admiring the ingenuity of thought therein displayed. But while admiring it, we are forced to say that, in view of what must be laid down as a prime condition of a critical inquiry, namely fidelity to the proper object of that inquiry,⁸¹ its general invalidity is only too apparent. And to have exposed in detail the articulation of that argumentation, is to have made manifest its invalidity — if not to have made it appear more than a little absurd.

Rather than shall we examine Drake's *Critical Realism* in what seems to us to be its most essential aspect, and in continuity with our preceding critique.

There is in every philosophy what William James has called "a fundamental intuition", which is the matrix of the integrating doctrines of that philosophy as well as the principle by which it is ultimately distinguished from all other philosophies. This fundamental intuition, we may add, is necessarily the apprehension, adequate or inadequate, of some truth. If the philosophy be false, that apprehension is inadequate,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 509.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 511.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 497.

⁸¹ Cf. *supra*, p. 267*.

vague, distorted, out of due proportion. Whereas it is the genius of true philosophy to have as its fundamental intuition a clear and adequate apprehension of fundamental truth.

Now the fundamental intuition of the Critical Realism of Durant Drake, as indeed of the majority of the group who published the volume, *Essays in Critical Realism*, is, patently, the concept of the datum—"the doctrine of essence", as it was once called. And the truth of which that doctrine is an apprehension, but an inadequate, vague and distorted apprehension, is, it seems to us, the thomistic doctrine of the *concept* or *verbum mentis*.

The affinity of Drake's doctrine of the datum with the thomistic doctrine of the concept is betrayed in many ways. His distinction between the datum and the mental state; the identity of character which he postulates between datum and object in veridical perception; the "non-existential" givenness of the datum, as opposed to the existential status of mental state and object; these and other aspects of his theory are reminiscent of corresponding phases in the thomistic doctrine.

Furthermore, it must not be forgotten that Drake first obtained his concept of "essence", which is the leaven in all his later epistemological speculations, from Santayana. And not only were Santayana's origins scholastic,⁸² but in reviving the term "essence" he was evidently conscious of its scholastic paternity.⁸³

It is unfortunate, therefore, that Drake failed to achieve a clear and satisfactory notion of the reality described in the thomistic doctrine of the concept. It is unfortunate, for the concept may well be called — as he called his datum — "the key to the knowledge-situation". His failure is due to a variety of causes.

We have already indicated the prejudices with which Drake came armed to his critical inquiry, and exposed their baneful influence in his establishment of the grounds of realism.⁸⁴ Their influence was no less baneful in his analysis of the datum. One who rejects *a priori* the transcendent value of the first principles, is antecedently inhibited from dis-

⁸² Cf. *Contemporary American Philosophy*, Vol. II, p. 239ff.

⁸³ Cf. Santayana, G., *Some Meanings of the Word 'Is'*, in *The Journ. of Phil.*, 1915, p. 66ff; *Some Meanings of the Word 'Is'*, *ibid.*, 1924, p. 365-377.

⁸⁴ Cf. *supra*, p. 268*-270*.

cerning the precise manner in which the transcendent is known. One who accepts *a priori* a materialistic psychology, even though he may qualify his materialism as "panpsychical", is antecedently inhibited from grasping the essential immateriality of cognition, and of the mind of which it is a function. One who accepts *a priori* the "dogma" of a strictly continuous, organic evolution is incapable of conceiving the mind as other than a bodily organ, the soul as other than a bodily organism, God as a transcendent and infinite Knower, the ultimate Reason of all knowledge.

Nor is Drake's search for "the key to the knowledge situation" aided by the introduction, in the course of his analysis of the datum, of subsidiary hypotheses, such as panpsychism and the "double-knowledge" method. For besides being incapable of rectifying or consolidating the inadequate basis on which he sought to establish realism, the introduction of such hypotheses is wholly illegitimate. Such a procedure is a further infidelity to the object of the critical inquiry; a further failure to allow one's reflective analysis to be guided exclusively by the evidence of the cognitive act.

Furthermore, Drake's infidelity to the object of the critical inquiry, led him even to posit the problem of the datum, if we may so call it, in a manner that rendered a satisfactory solution antecedently impossible. If the sole immediate object of cognition is a subjective entity, no subsequent subtlety in analysis of the same, no subsequent attempt to diminish its subjectivity, will yield more than a conjectural knowledge, by means of it, of a real world postulated as existing beyond.⁸⁵ Thus posited, the problem cannot but lead to a vain endeavor to bridge the impassable chasm between the mental and the extra-mental. Descartes and Locke failed in their endeavors to construct such a bridge, and their

⁸⁵ « On met la conscience ici, là l'objet. Comment l'objet peut-il être présent à la conscience? Par l'intermédiaire d'un substitut, d'un représentant, d'une image. Dès lors, ce que la conscience atteint, ce que la conscience voit, ce n'est pas l'objet, c'est le substitut. Et le problème surgit; comment saurons-nous que le substitut est conforme à l'objet? Disons-le tout de suite, le problème ainsi posé est insoluble. Jamais nous ne connaissons quoi que ce soit autrement que par la connaissance, jamais donc nous ne comparerons l'objet qu'à un objet connu, et si l'objet connu est une image, nous ne ferons que comparer entre elles des images. » Noël, L., *Notes d'épistémologie thomiste*, Louvain, 1925, p. 33-34. And the same author signalizes what is the radical vice of such a position of the problem. « A notre avis, le « problème » résulte tout entier d'une *imagination spatiale*. » *Ibid.*, p. 33, italics mine.

failure lead inevitably to the subjectivism of Berkeley and the scepticism of Hume. ⁸⁶ Drake's failure to find a bridge is evident in the scepticism of his admission, already quoted: "Strictly speaking, we can never know, beyond the shadow of doubt, when we have truth." ⁸⁷

If however, Drake, stripping himself of his antecedent prejudices, and conforming strictly to the exigencies of the critical problem, had prosecuted his reflective analysis of the evidences of cognition along the lines we have indicated, ⁸⁸ the problem of the datum — let us say better: the problem of the concept — would have presented itself to him in its true light and big with the elements of an adequate solution.

For a reflective analysis of the cognitive act, so conducted, and in continuity with the fundamental certitudes that it initially corroborates, will speedily discover that the datum or content or object of cognition, which is entity, the real, despite the properties of independence and otherness with which it presents itself to the mind, must share in the conditions of the act by which and in which it is presented. But knowledge is an immanent act — an epidermal act, as Lovejoy has called it: it is an activity which is perfected within the knowing subject. ⁸⁹ Therefore the object of that act, the real as known, must share in its immanence; it must be dependent as well as independent; a personal possession as well as a "pure other". ⁹⁰

But how can this be? It can only be that "pure other", existing independently of the finite mind, has acquired a new mode of existence by and in the cognitive act of that mind: an *esse cognitum* supervening upon, but not detracting from its *esse naturale*. A new mode of existence, we say, but not a new mode of being, if by the latter phrase one were to connote any metamorphosis of its essence, of its constituent and

⁸⁶ « Une brève formule résume toutes les caractéristiques de Hume: comme philosophe, c'est un empiriste conséquent jusqu'au bout. » Maréchal, J., *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier II, Bruges, 1923, p. 149.

⁸⁷ Cf. supra, note 69.

⁸⁸ Cf. supra, section B.

⁸⁹ « Operatio cognitivæ partis perficitur in ipsa mente. » S. Thomas, *De Verit.*, q. 10, a. 9 ad 7. « Intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum. » S. Thomas, in *III de Anima*, lect. 9. « Intellectus transit in ipsum intelligibile et ipsum intelligibile imbitur quodammodo in ipso intellectu. » Cajetan, *Comm. in Summa Theol.*, Ia, q. 79, a. 2.

⁹⁰ On the immanence of the *cognitum* admissible by realism, cf. Kuiper, V. M., O. P., *Le « Réalisme » de Hegel*, in *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1931, p. 236-240.

intelligible principles. These distinctions, between the *esse naturale* and the *esse cognitum*, and between the essence and the existence of the known,⁹¹ impose themselves upon the reflecting mind, evidenced by the already constated facts, namely, that we know the independently existing real, and that the latter is nevertheless in some manner involved in the immanence of the cognitive act.⁹²

Guided by these same focal points of evidence, the critic will further discover that the object as present in the cognitive act, is a perfect image or similitude of the object as it exists independently of the finite mind; and that as such, and as such alone, is it able to fulfill its whole reason of being, which is to yield knowledge of that which it represents — and only, reflexively, knowledge of itself as a product of the mind. "The motion which is directed upon an image, in as much as it is an image, is one and the same with the motion that is directed upon that of which it is the image."⁹³ The object as present to the mind is a perfect image or similitude of the object as it exists independently of the mind in as much as it differs from the latter only according to its manner of existence. That image or similitude is essentially *intentional* in as much as its whole reason of being, already constated, is to yield knowledge of that which it represents. A creature, a child, a *concept* of the mind, a *word* uttered by the mind as determined in its operation by the thing which is its object, the mind in giving birth to it, in uttering it, by reason of its perfect similitude to the thing, knows the thing itself — not indeed reduplicatively as transcendent or "other", but according to its essential intelligibility.

The concept then, a *medium quo* in as much as it is that internal modification of the mind by which it knows a transcendent object; a *medium quod* in as much as it is a product of the mind, a "concept", a verbum, and the internal terminus of the cognitive operation; a *medium*

⁹¹ The distinction between the essence and the existence of a thing was indeed vaguely apprehended by Drake. But unfortunately his concept of the former is phenomenalistic — confined to the so-called primary qualities of physical entities; while he regarded existence as something which is in the last analysis ineffable and unknowable. Cf. Drake, *On Defining Existence*, in *The Journ. of Phil.*, 1931, p. 237-244.

⁹² Cf. Maritain, J., *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, p. 163-169; Simon, Y., *Introduction à l'Ontologie du Connaître*, Paris, 1934, p. 19-30.

⁹³ « Motus qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. » S. Thomas, in *III Sent.*, q. 25, a. 3.

in quo in as much as, being a perfect similitude of the transcendent object, the mind in knowing it, knows that of which it is the similitude: ⁹⁴ this is the *datum*, so vaguely and distortedly apprehended by Drake, as it presents itself to a critical analysis of cognition. Understood in this sense, it may well be called a "key to the knowledge situation". For it is not only the "category" or "the factor in the knowledge situation" — as Drake has called it — which affords an intelligible explanation of the evident immanence and transcendence of cognition, but it leads to certain other "factors", as we shall presently see, without knowledge of which an adequate theory of knowledge cannot be achieved.

Thus a materialistic view of the mind was essential to Drake's conception of the *datum* as well as to the elaboration of his theory of knowledge in general. This was an assumption on his part, an assumption made prior even to his discovery of the "precious conception" of *essence*. ⁹⁵ That any such assumption antecedent to a critical inquiry is illegitimate, we have already sufficiently indicated. But that it is false as well, can be now established in function of the foregoing critique of the *datum* or concept. For it is not the materiality of the mind, but its immateriality that is implied by the essential intentionality of the concept.

The evidence of this implication can hardly be stated better than in the following text of St. Thomas, which we may be permitted therefore to quote in its original Latin: "Perfectio quæ est propria unius rei, in altera re invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem... Perfectio autem

⁹⁴ « Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem; et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa et conceptio intellectus. » S. Thomas, *De Verit.*, q. 4, a. 2 ad 3; cf. the many illuminating texts of St. Thomas cited by Maritain, *op. cit.*, Annexe I. p. 793-819.

⁹⁵ As early as his doctoral dissertation, Drake professed: « I hold that just as it is legitimate to believe in the existence of the universe because that assumption explains the peculiarities of the data within a given field, so it is legitimate to believe that consciousness is the brain-in-itself, because that assumption explains the peculiarities of the empirical situation, » *The Problem of Things-in-Themselves*, p. 28; cf. also *The Journal of Phil.*, 1917, p. 365.

unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habet in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eam determinare. Et quia formæ et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod *etiam id in quo suscipitur* talis rei perfectio sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet, prout existens perfectio unius, est nata esse in altero." ⁹⁶ It is true indeed that this statement of the necessary immateriality of the mind, or better, of the knower as such, is in terms of the hylemorphic theory. Yet accepting matter simply in the sense of the principle of determinacy, the text quoted is sufficiently intelligible and cogent in view of the already imposed distinctions between the essence of a thing — that is, in the wide sense of any intelligible aspect of a thing (" *formæ et perfectiones rerum* ") — and its existence, and between its *esse naturale* (" *esse determinatum* ") and its *esse intentionale* (" *ipsum cognitum... apud cognoscentem* ").

This immateriality of the knower as such admits, of course, of varying degrees. Thus in sense cognition, in which the object — the *sensum* — does not prescind from the conditions of matter, the faculty which exercises that cognition cannot be wholly immaterial, spiritual, but is conjoined intrinsically with a material organ. Whereas in intellectual cognition, in which the object — the *concept* — does prescind from the conditions of matter, the faculty which is the instrument of that knowledge, must be wholly immaterial, spiritual. Yet even this type of cognition does not exclude an extrinsic dependence upon a material organ.

We are far, in such a theory, from the " Interactionism " so vigorously combated by Drake. ⁹⁷ " Mind " or " Spirit " is not, as the Interactionists would have it, an " ethereal counterpart of the body ", mysteriously acting upon the latter and being acted upon. But " Mind " or " Spirit " is the soul, whose existence must be admitted as the prin-

⁹⁶ S. Thomas, *De Verit.*, q. 2, a. 2, c.

⁹⁷ Cf. Drake, *Invitation to Philosophy*, p. 349-362.

ciple or source of the cognoscitive faculties; and the soul is intimately, intrinsically conjoined with the body, so intimately in fact that it is intrinsically dependent upon the body — or upon “ Matter ”, the antithesis of Mind or Spirit in the Interactionist theory — in the exercise of sense cognition, and extrinsically dependent upon it for the exercise, by means of the intellect, of its proper, spiritual operation, intellection.

Another imperfection of Drake's theory of knowledge was his concept of truth.⁹⁸ Truth, according to Drake, is a relation of conformity of a judgement to a transcendent object, which relation is, however, ascertainable by the mind only in a subsequent act of reflection, and even then not absolutely. Now, we have already shown that a reflexive analysis of judgement reveals the mind as asserting in the very act of judgement, its conformity to the real.⁹⁹ But this assertion implies, on the part of the mind, a consciousness of its conformity to the object of its judgement.¹⁰⁰ Such consciousness connotes perfect reflection, a complete regress of the knowing faculty upon itself.¹⁰¹ We are now in a position to perceive what may be called the ontological condition of this reflection, namely the spirituality of the intellect. For it is only in as much as the intellect is a spiritual faculty, that it is capable of a complete regress upon its acts and the content and principles of those acts. For a material faculty would be impotent in this regard, as being impeded by the mutual exclusiveness of its parts, which is a condition of matter. Thus in an adequate philosophy of cognition — which cannot prescind from metaphysics, as Drake himself admitted — the nature of truth is rendered not only epistemologically but ontologically intelligible.¹⁰²

⁹⁸ Cf. *supra*, p. 284*-285*.

⁹⁹ Cf. *supra*, p. 271*.

¹⁰⁰ « Tout jugement inclut une réflexion élémentaire, non seulement sur le sujet de la proposition, mais encore sur l'intelligence elle-même; si elle affirme, c'est qu'elle trouve dans le sujet une exigence qui appelle une correspondance de sa part; c'est dans la lumière et non dans les forces obscures de l'inconscient que se fait l'attribution du prédicat à la chose connue. » Kremer, R., C. SS. R., *La synthèse thomiste de la vérité*, in *Revue néo-scolastique*, 1933, p. 327.

¹⁰¹ Cf. text of St. Thomas, cited *supra*, note 24.

¹⁰² Cf. for an outline of such an adequate explanation of truth, Kremer, R., *op. cit.*

The final — or is it the primal? — inadequacy of Drake's Critical Realism is the absence in it of any consideration of the existence of God. In fact, as we have seen,¹⁰³ the existence of God is a consideration which Drake did not regard as arising logically out of either the epistemology or the metaphysics of cognition, and the existence of a transcendent and personal God he denied on independent grounds. This position is ascribable partly to antecedent prejudice, to the "Theophobia" of Anglo-american philosophy, and principally to his materialistic psychology of cognition, which inhibited him from a clear grasp of the properties of intellectual cognition, such as its necessity and immutability.

But, on the contrary, an adequate epistemology must not only consider the problem of the existence of God, but it demands the affirmation of the reality of a transcendent and personal God as the final metaphysical complement of all cognition.¹⁰⁴ For a critique of intellectual cognition will reveal that we are in possession of necessary, universal, immutable, and hence, eternal truths, founded upon the essences of finite things; that in fact, the intelligibility of finite things is dependent upon these properties of their essences. But finite things themselves cannot afford a sufficient explanation of such truths, in as much as finite things are obviously contingent, singular, mutable, temporal. Nor is their sufficient reason to be ascribed to the finite intellect that is in possession of them; for the finite intellect, as we have seen, does not determine the objects of its judgements, but is determined by them; and besides, it too is involved in the flux of time and contingency. Hence the final and sufficient reason of those eternal truths, possessed by the finite intellect, and based upon the properties of the essences of finite things, must be sought in a Being that is of itself necessary, immutable and eternal, and at once supremely intelligible and supremely intelligent. Upon such a Being, upon a Subsisting Intelligence, finite thing must

¹⁰³ Cf. *supra*, p. 286*.

¹⁰⁴ Cf. Roland-Gosselin, M.-D., O. P., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932, p. 114-129; Kremer, R., C. SS. R., *La synthèse thomiste de la vérité*, in *Revue néo-scholastique*, 1933, p. 331-338; Toccofondi, E., O. P., *Il Problema della Realtà*, in « *Angelicum* », 1934, p. 321-324.

depend for their intelligibility, and the finite mind for its power of intellection.¹⁰⁵

That God, a supreme Being, a Subsisting Intelligence, and hence transcendent and personal, exists, is thus imposed upon the critical metaphysician in his endeavor to account finally for the properties of his knowledge and of the realities upon which it is based; and this under pain of abdicating all that his critical inquiry has heretofore established; for unless seen in the perspective of the Divine, all things are, ultimately, unintelligible.

It is the contemplation of the same Divine Truth that we hope Durant Drake is now enjoying, as the reward and the realization of that quest for ultimate truth which energized his philosophic life in this wayfarer's world.

J. Arthur RYAN, c. ss. r.

St. Alphonsus' Seminary,
Woodstock, Ontario.

¹⁰⁵ « Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaphys.: sed sunt mensuratæ ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum. . . Secundum autem adequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem. » S. Thomas, *De Verit.*, q. 1, a. 2, c.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

EMILE MERSCH, S. J. — *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique.* Louvain, Museum Lessianum, 1933. In-8, XXXVIII-477 et 445 pages.

En ces dernières années, on a beaucoup écrit sur le *corps mystique du Christ*. On l'a fait surtout en théologien spéculatif ou en exégète scripturaire. Il n'a pas manqué non plus d'écrivains pour mettre à la portée des âmes pieuses la vivifiante doctrine paulinienne, qu'à son tour l'éloquence sacrée distribuait moins parcimonieusement que par le passé. Mais, d'étude de théologie historique englobant ce qui a été imprimé de plus beau sur le sujet et conduite d'après la méthode scientifique, on n'en connaissait point. C'est donc un vide que viennent combler les deux forts volumes du Père Mersch. En même temps qu'ils nous révèlent des qualités exceptionnelles chez l'auteur, ils nous livrent les textes les plus suggestifs et les plus efficaces de l'Écriture et de la tradition sur *l'union des fidèles dans le Christ Jésus*.

Travail de compilation, sans doute, mais intelligemment conduit. On y découvre le souci de dire vrai et d'être exact en tout. Les explications qui précèdent les citations et les commentaires qui les suivent sont là uniquement pour aider à leur intelligence.

Trois parties divisent l'ouvrage: *la doctrine de l'Écriture — la doctrine de la Tradition chez les Pères grecs — la doctrine de la Tradition occidentale*. On suit l'ordre chronologique. On remonte ainsi jusqu'à l'Ancien Testament pour y déceler dans ses origines bibliques *l'incorporation dans le Christ* qui est, avant tout, une œuvre d'unité. On en appelle ensuite aux *synoptiques* et aux *Actes*. Avec raison on s'étend sur les *Épîtres* de saint Paul, sans oublier l'enseignement de l'apôtre bien-aimé. Les premiers témoins de la tradition sont amenés: Ignace d'Antioche; Irénée; le didascalée d'Alexandrie; Athanase; les Cappadociens; Jean Chrysostome; Cyrille d'Alexandrie. La tradition occidentale nous apporte les témoignages de Tertullien, de saint Cyprien, surtout de saint Augustin. Après quoi, on demande aux scolastiques ce qu'ils ont pensé de la question. Quelle a été la position des protestants en général? de l'École française? à l'époque contemporaine?... Voilà dans ses grandes lignes le contenu des deux volumes.

Il faut signaler, à la fin de chaque chapitre, la bibliographie très fournie, d'une particulière utilité à tous ceux qui voudraient poursuivre l'étude amorcée. L'auteur prouve amplement sa préoccupation d'exactitude scientifique par les références nombreuses, les notes précieuses qui enrichissent chaque page, par les appendices et les importantes tables qui terminent l'ouvrage.

« Bref, œuvre de religion et de science... La seule étude, en n'importe quelle langue, qui embrasse ainsi le sujet en son ensemble. Le traité qu'il faut avoir lu, qu'il faudra citer. »

Ce compte rendu était terminé que nous parvenait la seconde édition (IIIe-VIe mille),¹ « revue, corrigée et considérablement augmentée ». Tout ce que contenait la précédente édition est reproduit dans la nouvelle qui comprend cent neuf pages de texte de plus, dont huit ou neuf de bibliographie, et dix-neuf pages de tables. On a fait ici et là quelques retouches; certaines parties sont plus développées, et l'œuvre entière gagne en valeur doctrinale et historique.

J.-H. M.

* * *

Kitāb al-Hudā ou *Livre de la Direction*. Code Maronite du Haut Moyen Age. Traduction du Syriaque en Arabe, publiée par Pierre Fahed, élève du Collège Alépin Maronite de Rome. Alep, Impr. Maronite, 1935. P. 19-416-IX.

Dans le volume VIII des sources du droit canon oriental,² *Kitāb al-Hudā* figure comme une importante source du droit maronite. Tous les écrivains maronites n'ont jamais douté que cette collection formât le Code de leur Eglise. En outre, M. Joseph Dariān, dans son livre *Lubāb al-Barāhīn algalīyyah*, p. 228-232, et les deux revues *al-Machriq*, a. XXXIII, p. 629 ss., et *al-Manārah*, a. VI, p. 792, dans leurs comptes rendus de cette publication, prouvent, moyennant des arguments internes, que l'auteur de ce nomocanon est un maronite.

Quant à la personne de l'auteur, l'éditeur Pierre Fahed, dans sa double préface arabe et française, rapporte l'opinion de tous les écrivains maronites et de plusieurs autres selon lesquels ce recueil est d'un auteur inconnu, mais qui fut traduit par l'archevêque David. Cet avis se base surtout sur deux lettres qui se trouvent au commencement du livre: l'une est adressée à David par le moine Joseph, qui le prie instamment de traduire ce nomocanon, « attribué au Père saint », du syriaque en arabe; l'autre est une réponse à la précédente.

Plusieurs Européens, au contraire, pensent que l'archevêque David est l'auteur du livre. Le fondement de cette opinion semble se trouver dans le manuscrit syriaque de la Bibliothèque Nationale de Paris, n. 223, où l'on rencontre le nom de *Thomas* comme traducteur. C'est pour cette raison qu'on a conclu que David est l'auteur, tandis que le traducteur serait un archevêque appelé Thomas de Kfortab. Mais les autres manuscrits (Vat. Syr., 133, et Angelica, 64) contiennent le nom de David comme traducteur, et même dans le susdit manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, le mot David est évidemment gratté et remplacé par Thomas, comme il est remarqué, au reste, dans le catalogue des manuscrits de cette bibliothèque, p. 168.

La revue *al-Manārah* (*loc. cit.*), dans le compte rendu de *Kitāb al-Hudā*, est revenue à l'opinion que David en est l'auteur. Pierre Fahed a soumis de nouveau à un diligent examen cette question, dans la revue *ash-Shahbā*, Alep, année 1936, livraison de mars, et il a définitivement démontré que l'archevêque David ne peut être l'auteur du livre.

L'édition en question contient le Vat. Syr., n. 133, comme texte, et les variantes de tous les autres manuscrits se trouvent dans les notes. L'éditeur en effet a poursuivi le but modeste d'épargner aux travailleurs la peine de chercher les manuscrits.

Une étude soigneuse de cette collection, pour connaître les sources auxquelles son auteur a puisé, dans quelle mesure elle dépend des collections semblables, jusqu'à quel

¹ Bruxelles, L'Édition universelle; Paris, Desclée, De Brouwer, 1936. In-8, XLIII-551 et 498 pages. Prix: 90 francs.

² *Codificazione Canonica Orientale. Fonti*, fasc. VIII, p. 92-94.

point elle est g nue, en quelles circonstances y furent faites des interpolations qui semblent évidentes, etc., pourra être faite par des studieux après la publication d'une traduction de ce nomocanon en langue européenne.

P. S.

* * *

I. *Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi juxta kalendarium Ecclesi  Universalis pro Anno Domini 1937*. Taurini, Domus Ed. Marietti, 1936. In-12, 130 pagin .

II. *Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi juxta kalendarium Universalis Ecclesi  pro Anno Domini 1937*. Rom , Ephemerides Liturgic , 1936. In-14, XXXII-170 pagin .

Il nous est toujours agréable de recommander à nos lecteurs l'ordo de l'Eglise universelle que publient les  ditions Marietti et les *Ephémérides liturgiques*.

Celui de mil neuf cent trente-sept vient de paraître. Les deux brochures se présentent dans le format habituel; l'une et l'autre trouvent place au chevet et aident la vie liturgique grâce à leurs renseignements nombreux et précis, les plus nécessaires, fournis avec une clarté qui plaît à l'œil et à l'esprit.

P.-H. B.

* * *

Acta Pont. Academi  Roman  S. Thom  Aq. et Religionis Catholic . Anno 1934. Taurini-Rom , Ex Officina Libraria Marietti, 1935. In-8, 214 pagin .

Nous signalons avec plaisir le nouveau mode de publication que vient d'adopter l'Académie romaine Saint-Thomas d'Aquin. Le R. P. Boyer, S. J., rappelle en quelques lignes les diverses transformations qu'a subies le périodique de cette institution depuis 1880. Tour à tour semestriel et annuel, uni même à quelque périodique distinct, il n'apparaissait plus depuis 1895 qu'à des intervalles assez éloignés. Il nous revient aujourd'hui sous forme de publication annuelle et sous une rubrique renouvelée. Ce sera désormais les *Acta Pontifici  Academi  Roman  Sancti Thom  Aquinatis et Religionis Catholic *. Malgré ces transformations, c'est toujours le même esprit qui domine: l'approfondissement de la doctrine thomiste dans ses thèses fondamentales. Le présent volume nous offre les dissertations données en séance publique, les rapports présentés en réunion privée accompagnés des discussions qu'ils ont occasionnées et les différentes communications envoyées de l'extérieur.

Nous attirons l'attention sur l'étude du R. P. Boyer. A propos du texte connu *Valde autem ruditer arumentantur*, du *De Unitate Intellectus*, le rapporteur se demande si saint Thomas n'a pas jadis concédé que par miracle l'acte pourrait être multiplié sans puissance réceptive. Comme on le voit, c'est la valeur du principe fondamental de l'acte et de la puissance qui est remise en question. Nous avons été heureux de constater que le R. P. se montre en son analyse textuelle d'une rigidité de doctrine sans égale, plus thomiste encore, oserions-nous dire, que plusieurs philosophes qui doivent l' tre de par la livrée qu'ils portent. On sait, en effet, que les premiers dominicains furent assez timides dans l'explication de ce texte, enseignant que de puissance absolue Dieu pourrait multiplier un acte sans puissance réceptive; c'était n'accorder en somme qu'une certitude diminuée aux principes métaphysiques de la synthèse thomiste et aristotélicienne. Le R. P. Boyer établit comment saint Thomas a toujours attribué une valeur absolue au principe de l'acte et de la puissance et, quant au texte en question, le Docteur Angélique n'a voulu dire que ceci: admettant que l'intellect ne serait pas de sa nature multipliable, rien n'empêcherait Dieu de le multiplier en se servant d'un prin-

cipe matériel qui le recevrait, tout comme le cadavre ne peut ressusciter de par sa nature, mais très bien sous la puissance miraculeuse de Dieu. Ainsi se trouve éclairci ce texte fameux sur lequel vint s'exercer avec un inégal succès l'ingénuité de plusieurs.

R. T.

* * *

L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Fondation. Première Session (12-13 novembre 1930). Deuxième Session (21-22 octobre 1931). Troisième session (12-13 octobre 1932). Quatrième session (4-5 octobre 1933). Québec, L'Action catholique, 1932, 1933, 1934, 1935. In-8, 274, IV - 299, VI - 266, IV - 272 pages.

Notre Revue doit des excuses à ses lecteurs pour ne pas leur avoir présenté plus tôt les travaux remarquables des quatre premières sessions de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Nous n'entreprendrons pas d'analyser le contenu doctrinal de ces volumes que d'ailleurs plusieurs de nos lecteurs ont déjà parcourus. Qu'il nous suffise d'apporter à la méritante Académie le modeste hommage de nos félicitations, de notre admiration sincère pour la tâche qu'elle a accomplie dans le court espace de cinq années. Nous y joignons des remerciements fraternels pour nous avoir fait profiter, par ces publications dispendieuses, de travaux scientifiques, œuvre de ses membres actifs.

Comment toutefois ne pas remarquer, dans cette gerbe, la magistrale conférence de Son Eminence le Cardinal Archevêque de Québec, alors évêque de Gravelbourg, sur *le rôle de la Philosophie dans l'œuvre des Universités catholiques*. La philosophie, disait en substance le docte conférencier, parce qu'elle est la sagesse humaine, a comme fonction de créer l'esprit universitaire, esprit régulateur de la pensée et des mœurs, qui indique aux peuples la voie à suivre pour parvenir au but. L'université subjuguera vraiment les élites intellectuelles et par celles-ci toute la société lorsqu'elle aura créé cet esprit universitaire, lorsqu'elle aura formé le spécialiste d'envergure. A maintes reprises Son Eminence le Cardinal Villeneuve n'a pas craint de revenir sur l'importance des universités catholiques et sur les qualités de leur orientation.

Chacun des volumes que nous présente l'Académie canadienne contient au moins une perle : le discours d'ouverture des sessions par le distingué président Mgr Louis-Adolphe Pâquet, entre autres, *les fondements du spiritualisme et le Progrès intellectuel et ses facteurs*. Nous nous garderons bien d'accumuler les louanges et les épithètes à l'endroit de celui dont le dévouement au service de la pensée, de la vérité en terre canadienne est connu de tous.

Nous rencontrons avec plaisir, parmi les travaux de la deuxième session, l'étude métaphysique du R. P. Benoît Mailloux, dominicain, professeur de notre Université, sur la puissance et l'acte. Il montre d'abord la genèse de ces notions à travers l'histoire de la philosophie grecque jusqu'à saint Thomas. Dans un exposé limpide, le conférencier explique la compréhension des termes acte et puissance selon l'enseignement thomiste. Il termine en faisant voir l'extension de cette doctrine aux principales thèses métaphysiques ainsi qu'à la théologie morale. Une étude de ce genre atteint vraiment le but que se propose l'Académie: pénétrer les principes de la philosophie thomiste, pour les faire rayonner dans tous les domaines de la culture humaine.

Parmi les travaux historiques, relevons le rapport documenté et intéressant de M. l'abbé G. B. Phelan, sur l'enseignement de la philosophie dans les universités non-catholiques du Canada. Ces pages nous laissent entrevoir la tâche que des thomistes pourraient accomplir dans ces milieux intellectuels.

Signalons également l'étude de M. l'abbé Philippe Perrier, établissant, contre Durkheim et l'école sociologique, que le fondement de la *responsabilité* ne peut être que l'existence d'un Dieu bon, juste et sage, maître de tous nos actes, principe de tous nos droits.

Pour rendre justice à ces publications, il faudrait attirer l'attention de nos lecteurs sur toutes les études qui contiennent les quatre volumes: entreprise pourtant impossible. Chaque domaine du savoir philosophique et théologique y est pour ainsi dire représenté: dogme, morale, apologétique, histoire, etc., et à la lumière des principes thomistes.

Le peu que nous avons dit suffira pour faire comprendre la valeur doctrinale de ces productions, et c'est là notre unique but. Les tomes publiés par l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin sont une preuve éloquente du travail qu'elle a su accomplir parmi les intellectuels de notre Canada catholique. Et cette activité elle-même prouve à son tour l'attachement de notre corps professoral aux doctrines thomistes et partant au magistère de l'Eglise.

Les directeurs de notre Académie devront donc continuer leur apostolat. Les nombreux centres intellectuels thomistes qui sont organisés se feront un devoir d'apporter leur précieux concours afin que cette société par ses sessions et ses publications puisse être à l'étranger un véritable reflet de la vie intellectuelle philosophique et théologique du Canada catholique.

J.-C. L.

* * *

TH. QUONIAM. — *Erasme*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, Editeurs, 1935. In-12, 267 pages.

Monsieur Quoniam termine son étude par cette invocation: « O Erasme, nous voulons croire qu'au ciel Dieu a réuni les sages et les saints et n'a pas séparé la vertu du sacrifice. Si tu appartiens aujourd'hui, comme nous le pensons, au céleste aréopage des justes, dispense nous un rayon de cette divine lumière dont ton œuvre nous apporte déjà un reflet enchanteur. » Erasme, le premier, fut sur le point de dire: saint Socrate, priez pour nous. Rien d'étonnant dès lors que son apologiste l'imité dans sa ferveur d'humaniste en invoquant le maître lui-même. Cette conclusion sur un homme aussi discuté nous montre bien que les jugements de l'historien sont toujours en dépendance du point de vue où il se place. Monsieur Quoniam n'a voulu voir en Erasme que le fondateur de l'humanisme, l'amant des saintes Ecritures, le conseiller des papes et des rois. Certes la perspective était belle, et nous rendons pleinement justice au maître en souscrivant à l'ensemble des conclusions de l'auteur: Erasme ne fut ni un détracteur de la papauté ni un véritable hérétique; son amour de la paix et de la concorde, ses intentions d'unifier l'Eglise tourmentée demeurent hors de conteste. Mais est-ce bien sûr que « si Erasme avait été écouté, s'il avait réussi comme il fut sur le point de le faire, le monde aurait fait l'économie d'une révolution et l'Eglise aurait conservé son unité » (p. 108)? Tout d'abord Erasme pouvait-il être écouté, lui qui allait jusqu'à penser que « ce n'est pas sa dignité mais sa propre vertu qui doit conférer au Pape le pouvoir de juger et qu'il n'est docteur infailible que dans la mesure où il est saint » (p. 154)? Non, si l'œuvre de monsieur Quoniam nous a fait voir et bien justement en Erasme un humaniste chrétien tout dévoué à l'Eglise et à l'unité catholique, elle a laissé dans l'ombre le côté dangereux de la personnalité de son sujet, son manque de clairvoyance dogmatique né sans doute de son inquiétude morale vis-à-vis les défaillances passagères de la papauté. Sa pensée fut un moment trop voisine du principe de la libre interprétation des Ecritures pour que son succès fût même à souhaiter.

L'auteur a même écrit d'Erasmus: « On ne peut qu'admirer sa perspicacité lorsqu'il découvre les vices inhérents au pouvoir temporel en soulignant ce qu'ils ont de particulièrement choquant pour le vicaire du Christ » (p. 93). Certes, le pouvoir temporel des papes comporte des dangers et l'histoire témoigne qu'ils n'ont pas toujours été évités, mais qu'il comporte aussi des « vices inhérents », c'est ce que l'on ne saurait admettre, et l'histoire encore manifeste souvent que l'influence des souverains pontifes est allée grandissante lorsqu'elle a su s'appuyer sur un territoire quelconque, ne fût-ce que sur la cité du Vatican.

L'œuvre de monsieur Quoniam reste donc trop incomplète pour être définitive. Il n'en est pas moins vrai que l'auteur a rendu à la cause de l'humanisme le service appréciable de nous avoir montré en son fondateur une âme un peu inquiète et tourmentée sans doute, mais sincère et généreuse.

R. T.

* * *

RÉGIS JOLIVET. — *Dieu, Soleil des Esprits ou la Doctrine augustinienne de l'Illumination*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1934. In-12, XVIII-220 pages.

L'abbé Régis Jolivet présente la doctrine augustinienne de l'illumination d'une façon particulièrement nette et à notre sens très juste. C'est d'ailleurs un peu la reprise de la thèse que M. Gilson soutenait il y a déjà plus d'une décennie sur l'illumination-vérité, thèse grandement combattue dès son apparition, mais qui semble devoir s'imposer de plus en plus.

L'essentiel de cette interprétation consiste, comme on le sait, à ne faire appel à l'illumination divine que dans l'ordre du jugement vrai et non point dans l'ordre de la simple appréhension, ce qui présupposerait la doctrine de l'abstraction. On peut voir par là comment nous touchons au point le plus sensible de la divergence qui existe entre saint Augustin et saint Thomas, par rapport à quelques thèses particulières. Nous disons bien par rapport à quelques thèses et nous ne parlons point de désaccord entre les systèmes, et pour la bonne raison que dans cet ordre l'opposition n'existe pas. Un professeur d'histoire montrait naguère ici même comment c'est à tort que l'on restreint le système de saint Augustin à certaines doctrines philosophiques accidentelles, dont telles sont fausses et déjà périmées. « Sa doctrine, écrivait-il, non placée comme celle de saint Thomas sur une base de cosmologie ou de physicisme, se trouve donc à n'être pas en opposition avec celle du maître parisien. Ce sont deux courants de pensée, superposés, partis de sources diverses mais non contraires. »¹ Cela restant au-dessus de toute conteste, il n'en est pas moins vrai que les thèses particulières du procédé de la connaissance demeurent divergentes et même opposées, de par l'opposition même de leur origine historique.

Platon n'abstrayait point; le regard élevé vers les régions intelligibles, il ne faisait que contempler. Saint Augustin, à son tour, ignorera l'abstraction, non point cependant en s'abandonnant à l'innéisme de son maître, mais bien en soutenant que tout ce qui ressortit à l'âme humaine, fût-ce même le phantasme, est déjà d'ordre spirituel. Dès lors point n'est besoin d'un intellect agent dont le rôle est désormais superflu. L'illumination divine n'est donc requise que pour rendre compte des caractères de permanence et d'universalité se trouvant dans chacune des vérités particulières qui se pré-

¹ Georges Simard, O. M. I., *Les thomistes et saint Augustin*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1936, p. 9.

sentent à l'intelligence. C'est par là même que la doctrine de l'illumination augustinienne n'est qu'une vaste preuve de l'existence de Dieu, qu'elle est l'âme même de la philosophie du maître d'Hippone.

Aristote au contraire a ramené l'idéal de la science à un niveau plus abordable: la forme intelligible nous vient du sensible. Dès lors se pose la nécessité d'une abstraction et donc aussi d'un intellect agent. Saint Thomas le suivra dans cet empirisme de la connaissance, et c'est ce qui fait précisément le désaccord entre plusieurs des thèses philosophiques de l'un et de l'autre docteurs, ne brisant point cependant leur union profonde dans un parallélisme souvent remarquable. L'abbé Jolivet souligne d'une façon très heureuse cette pensée: « L'unité est par delà les données de pure psychologie, dans l'identique soumission au principe que, pour nous, il ne peut y avoir de vérité que par participation à la raison incréée. Vérité capitale, qui domine toutes les discussions d'école, et qui, plus que la question du mode de l'illumination, était la préoccupation centrale de saint Augustin. »

R. T.

* * *

LEO W. KEELER, S. I. — *Sancti Thomæ Aquinatis Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas*. Editio Critica. Romæ, Apud Ædes Pont. Universitatis Gregorianæ, 1936. In-8, XXIV-86 paginæ.

Les fervents des exercices pratiques trouveront dans cette édition, la seule peut-être qui soit véritablement critique, une ample matière à leurs élucubrations. C'est d'ailleurs le but de cette collection qui devient de plus en plus précieuse et utile. L'introduction, brève, mais substantiellement complète, nous renseigne suffisamment sur les manuscrits et les différentes éditions du présent opuscule, de même que sur les circonstances historiques qui provoquèrent sa composition.

Basé sur quelques modifications textuelles, l'éditeur propose une interprétation nouvelle du passage célèbre: *Valde autem ruditer argumentantur*. Saint Thomas n'aurait pas voulu dire du tout que Dieu pourrait multiplier l'acte sans une puissance réceptive, même en se servant de sa puissance absolue, mais uniquement ceci: ce qui répugne physiquement à la nature d'un être, Dieu peut très bien le réaliser, autrement le miracle lui deviendrait impossible. Quant au cas de la multiplication des intelligences, ce ne serait dans l'esprit du Docteur Angélique qu'un exemple apporté, et, il faut l'avouer, assez mal choisi. Cette interprétation a le mérite de reconnaître une valeur métaphysique au principe de l'acte et de la puissance; nous croyons cependant que celle du R. P. Boyer reste encore la meilleure.¹ Il serait assez étonnant, en effet, que saint Thomas apportât comme exemple un cas qui en fait n'est point susceptible de miracle, puisqu'il se rattache de droit à l'ordre des essences.

R. T.

* * *

THOMÆ DE VIO CAIETANI, O. P., in *De Ente et Essentia D. Thomæ Aquinatis Commentaria*. Cura et studio P. M.-H. Laurent, O. P. Taurini, Ex Officina Libraria Marietti, 1934. In-8, XVI-260 paginæ. L. 12.

Le renouveau des sciences historiques, en même temps que l'étude plus approfondie des grands systèmes scolastiques, exigent comme contre-partie une fréquentation plus immédiate et plus soignée des maîtres de la pensée thomiste. La réédition des opuscules

¹ Voir ci-dessus le compte rendu bibliographique des *Acta Pont. Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq. et Religionis Catholicæ*. Anno 1934.

de l'adversaire-né du scotisme apparaît donc à son heure. Dans ses commentaires sur le *de Ente et Essentia* du Docteur Angélique, nous saurons puiser tout particulièrement une synthèse profonde des grands principes thomistes en même temps qu'une solide réfutation d'un scotisme authentique. Nous ne pouvons que féliciter l'éditeur d'avoir contribué à vulgariser cet ouvrage en le présentant dans un format commode et avec un appareil scientifique suffisant. Nul doute qu'il ne s'en tiendra pas à cette première publication.

R. T.

* * *

P. GLORIEUX. — *La Littérature quodlibétique, II*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1935. In-8, 387 pages.

Monsieur l'abbé Glorieux continue son labeur de défricheur dans la forêt encore assez mal exploitée de la littérature médiévale. Déjà, en 1925, avait paru un premier volume sur *la Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*; le présent travail a pour but de compléter le précédent, de fournir en quelque sorte une énumération exhaustive de tous les quodlibets connus jusqu'à date. Profitant d'une collaboration généreuse, l'auteur a donc su élargir les cadres de son ouvrage; trois cent quarante-huit soutenances sont maintenant connues, réparties entre cent dix-sept maîtres. C'est dire que l'enquête ne se confine plus à Paris seulement et à la seconde moitié du XIII^e siècle, mais s'étend à l'ensemble de la littérature médiévale.

Ce deuxième volume ne fait pas cependant double emploi avec le précédent. C'est moins une refonte qu'un complément, renvoyant au premier travail pour les auteurs déjà catalogués là où il n'y a pas eu de changements substantiels à opérer. L'introduction vient également parfaire celle du volume antérieur par quelques précisions et détails. Nous signalons volontiers la façon heureuse dont l'abbé Glorieux rappelle l'intérêt particulier qui s'attache aux quodlibets. En notre siècle de travail souvent individuel et fermé, nous concevons difficilement l'enthousiasme et l'ardeur parfois mal contenus qui durent alimenter la vie intellectuelle du moyen âge. Nos préoccupations sont peut-être ailleurs, mais il est certain que ce contact intime entre maîtres, ce besoin de préparation solide qu'exigeait l'affrontement de la gent écolière et enseignante étaient de nature à stimuler les énergies et à faire enregistrer de nouvelles conquêtes.

R. T.

* * *

IBRAHIM MADKOUR. — *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications. Analyse puisée principalement à un commentaire inédit d'Ibn Sîna*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934. In-8, IX-304 pages.

On connaît la fortune de la logique aristotélicienne dans le monde médiéval chrétien. Connue principalement par l'intermédiaire de Boèce, elle a fourni un aliment toujours fécond à la spéculation philosophique des premiers siècles scolastiques. Ce sont en effet les premiers commentaires de l'*Organon* d'Aristote, comme aussi ceux de l'*Isagoge* de Porphyre, qui ont posé au moyen âge le fameux problème des universaux, postulant une position au sujet du fonctionnement de l'intelligence et nécessitant une étude plus approfondie des principes philosophiques qui devaient être à la base de toute synthèse doctrinale. C'est un fait assez singulier qu'en Orient, aussi bien qu'en Occident, « le logicien, dans Aristote, fut connu avant le métaphysicien: c'est même par l'intermédiaire de la logique que l'on a cherché à connaître les autres écrits aristotéliques ». Autant dire l'influence universelle et profonde qu'exerça le maître du Lycée par ses premiers ouvrages philosophiques. L'univers entier, pourrait-on affirmer, s'est mis à

son école, cherchant une discipline de l'intelligence dans les procédés multiples et variés que le Stagirite enseignaient en les découvrant.

L'ouvrage de M. Ibrahim Madkour est consacré à retracer l'influence de ces écrits dans le monde arabe. L'auteur nous montre comment les études logiques en Orient remontent au grand mouvement traducteur de l'islam, mouvement incomparable et qui n'a eu d'écho que dans la scolastique chrétienne des XII^e et XIII^e siècles. Une fois traduit l'*Organon* devait être analysé et commenté. Comme on pouvait s'y attendre, c'est au grand commentateur Ibn Sînâ, que M. Madkour s'est particulièrement attardé, mettant en lumière un manuscrit encore inexploité par les historiens modernes. Forte compréhension, effort d'adaptation et vigueur dans la discussion, tels sont les traits principaux qui sont mis en relief au sujet de l'ouvrage d'Avicenne. En conséquence l'auteur conclut que l'on ne peut pas parler d'une logique proprement arabe, ou d'une logique des Orientaux comme le disait volontiers Ibn Sînâ. Syncrétisme, tel est donc le caractère dominant de la pensée musulmane, syncrétisme philosophique d'abord qui se marque surtout dans la double dépendance d'Aristote et de Plotin, syncrétisme logique également manifestant une double influence, aristotélicienne et stoïcienne.

Cet ouvrage, neuf et bien documenté, aura l'avantage non seulement de nous fournir un instrument de travail appréciable pour l'étude historique de la logique, mais surtout, comme le signale M. Madkour, de restituer à sa place légitime cet effort de compréhension de la part de la pensée musulmane et de montrer son influence sur la scolastique latine et ses analogies avec la pensée moderne.

R. T.

* * *

L.-M. RÉGIS, O. P. — *L'Opinion selon Aristote*. Ottawa, Inst. d'Etudes médiévales; Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 1935. In-8, 284 pages.

L'auteur nous fournit une belle étude d'un aspect souvent négligé de la pensée aristotélicienne. Comme il le signale si bien quelque part, nos habitudes dogmatiques nous inclinent fréquemment à voir dans les maîtres que nous étudions un « blocage » de vérités toutes marquées à l'enseigne de l'indiscutable. Et pourtant, quelle prudence chez le plus grand nombre pour ne s'avancer que lentement, à coups d'essais et de reprises! C'est bien la façon d'Aristote, et nous croyons que si l'on essayait toujours de bien scruter le sens et les degrés de probabilité que le Stagirite donne à l'une ou l'autre de ses théories, les *Dilemmes* jadis entrevus s'évanouiraient et les divergences entre les interprètes s'atténueraient de beaucoup, au moins sur le sens fondamental de l'aristotélisme.

Oserons-nous l'avouer cependant? Une malheureuse distraction de notre part faillit nous faire mal comprendre, non point le sens de la δόξα aristotélicienne, mais bien ses applications concrètes. Nous en étions rendu à l'explication de la définition de l'âme, et voici qu'une note nous frappe au passage; c'était une citation de Hicks: « But Aristotle's procedure is not at first dogmatic and categorical... On the contrary, Aristotle proceeds tentatively on a somewhat circuitous route. » Jointe au texte de l'auteur qui concluait: « ainsi le περὶ ψυχῆς dans sa presque totalité est dialectique dans ses procédés et probable, donc opinatif, dans les connaissances qu'il donne » (page 257), cette citation nous remet en mémoire une thèse déjà soutenue: la philosophie véritable, c'est la métaphysique, tout le reste n'est que probabilité, science expérimentale; et nous forçons nos armes! Mais non, l'auteur nous laisse entendre, au moins par préterition, que les chapitres trois, quatre et cinq du livre second sont bien dogmatiques et que maints chapitres du livre troisième le sont également, et cela nous suffisait pour constituer l'essentiel de la doctrine d'Aristote sur la nature de l'âme.

Sans entreprendre l'analyse de l'ouvrage nous donnerons cependant une citation fondamentale qui nous a plu davantage. C'est une définition de la dialectique, pesante comme dit l'auteur, mais singulièrement complète et nuancée: « La dialectique est l'art de raisonner syllogistiquement et inductivement au sujet des dix prédicaments, en prenant comme charpente extérieure des propositions les quatre prédicables, et en exploitant les *lieux* au moyen de quatre procédés ou instruments qui ne sont autres que l'application au probable de la théorie du « sens multiple des mots » et des « oppositions diverses » (page 143). Comme on peut le voir par ce texte, la dialectique intègre en elle maints traités que l'on est accoutumé à ne voir développer qu'en logique strictement dite; ce qui montre une fois de plus comment la logique aristotélicienne est née presque tout entière de la grande préoccupation du Stagirite de donner leur sens véritable aux mots que l'on emploie dans une saine discussion. R. T.

* * *

PAUL MOUY. — *Le Développement de la Physique Cartésienne, 1646-1712.* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934. In-8, X-343 pages.

Monsieur Mouy nous présente une thèse tout à fait neuve et en un certain sens assez paradoxale: il essaie de nous montrer d'une part que les principes généraux du système cartésien sont l'âme de la physique moderne, et d'autre part que la physique mathématique cartésienne n'est pas dans Descartes, mais bien dans Malebranche. Celui-ci, plus cartésien que Descartes lui-même, serait ainsi le véritable et profond critique de la physique mathématique en même temps que le maître de nos physiciens modernes. La thèse, évidemment, ne manque pas d'audace et il est à prévoir qu'elle suscitera plus d'une opposition. A notre avis, nous sommes bien près de croire que si ce n'est point chez Descartes, mais chez Newton, qu'il faille encore chercher le point de départ de nos théories physiques modernes, Malebranche n'en reste pas moins le représentant authentique de la physique cartésienne. C'est en réalité le point que l'auteur a le mieux fait ressortir dans sa thèse. Il est d'ailleurs dans les lois de l'histoire des idées que les disciples les plus immédiats d'un maître, s'attachant généralement trop à la lettre de l'enseignement, en perdent peu à peu l'esprit vivificateur, tandis que des intelligences plus libres sont souvent davantage en mesure de saisir le fil conducteur qui amènera au complément des principes développés. Tel est le cas de Malebranche. Ne faisant point partie de ce qu'on peut appeler très justement l'« école cartésienne », s'écartant même de Descartes sur plus d'un point tant par l'esprit que par le sentiment, il fut mieux en mesure d'apprécier les fondements de la physique cartésienne, de les critiquer au besoin et surtout de prolonger leurs principes directeurs.

Le livre de monsieur Mouy témoigne donc d'un sens d'appréciation très juste vis-à-vis la filiation spirituelle de Descartes, et l'auteur a fait preuve d'une érudition peu commune à l'égard de l'évolution de la science au XVII^e siècle. R. T.

* * *

JOSEPH DE TONQUÉDEC, S. J. — *Deux Etudes sur « la Pensée » de M. Maurice Blondel. La Doctrine de la Connaissance. La Question du Surnaturel, avec un Appendice sur le Désir de la Vision de Dieu.* Paris, Beauchesne, 1936. In-12, 177 pages.

Après un long silence, M. Maurice Blondel a donné en 1934 deux importants volumes sur *la Pensée*, puis cette année un autre sur *l'Être et les êtres*; enfin on annonce comme très prochaine une édition totalement remaniée de la fameuse thèse sur *l'Action*, à peu près introuvable depuis 1897.

La Pensée a été reçue en général avec enthousiasme. Louis Lavelle y voit un « événement philosophique », et dans les *Etudes des Jésuites*, le P. Rimaud évoque à son propos les *Dialogues* de Platon et le *Discours sur la Méthode*. Il eût été surprenant que le spécialiste en blondélisme qu'est le P. de Tonquédec n'eût pas dit son mot.

Selon son habitude, l'auteur va droit aux points centraux de la philosophie blondélienne: la doctrine de la connaissance et la question du surnaturel. Cet examen, ce n'est pas à un dithyrambe qu'il aboutit, au contraire. Gardant la méthode appliquée jadis par lui à *l'Action*, dans son livre *Immanence*, le P. de Tonquédec démontre que les thèses aventureuses de *l'Action* restent encore sous-jacentes à *la Pensée*, et l'on sent parfois chez lui un certain énervement à voir M. Blondel reprendre sans sourciller certaines idées dont son critique avait jadis montré la fausseté (p. 15, 23, 32, 40, 95, etc.).

Tout en reconnaissant que *la Pensée* met son auteur « en un rang supérieur et tout à fait à part parmi les philosophes contemporains », tout en admettant la parfaite droiture de ses intentions, on lui reproche en fait des présentations faussées de doctrines adverses, de graves confusions (par exemple, entre connaissance imparfaite et connaissance fausse), la négation à peine voilée de toute vérité immuable, des raisonnements flous, une contradiction fondamentale (rejet de la connaissance preneuse d'être et utilisation continuelle de cette même connaissance), l'identification du monde extérieur et de la pensée, une sorte d'ontologisme larvé, la dépréciation de l'ordre naturel au profit du surnaturel, une exposition inexacte du besoin que nous avons du surnaturel, d'assez graves confusions à propos du dogme trinitaire.

Tout cela est dit avec calme, avec respect pour les personnes et surtout avec textes à l'appui, dans le seul intérêt de la vérité. Plus que jamais pour qui veut étudier M. Blondel, l'avis du P. de Tonquédec est à considérer. Il y a trois ans, le docte Jésuite rééditait sa critique de *l'Action* et y ajoutait une introduction dont *l'Ami du Clergé* écrivait qu'elle serait « une source de haute valeur pour les futurs historiens de la pensée catholique au début du XXe siècle ». Les *Deux Etudes sur « la Pensée »* méritent le même éloge.

* * *

PAUL SIWEK, S. I. — *La conscience de la liberté*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1935. In-8, 20 pagine.

Dans cet opuscule remarquable, l'auteur essaie d'établir comment le libre arbitre peut se démontrer, non seulement par la finalité intrinsèque de la nature intellectuelle et par l'argument du sens commun, mais également par une preuve tirée de la conscience entendue au sens d'introspection. L'homme, en effet, réfléchit sur ses actes volontaires et peut facilement appréhender sa liberté d'une façon concrète, c'est-à-dire comme un fait ou encore comme une propriété inhérente à son acte de volonté. Cette propriété serait ainsi une relation de dépendance dynamique de ce même acte vis-à-vis de l'âme elle-même qui exerce cette introspection. Peut-être eût-il été à souhaiter que l'auteur nous montrât la possibilité de cette conscience directe, en tenant compte du mécanisme général de la connaissance abstraite qui rend difficile toute vision directe d'un acte d'ordre spirituel, auquel appartient l'acte volontaire et libre.

R. T.

* * *

FR. BERNARDUS M. MARIANI, ex Ord. Serv. B. M. V. — *Philosophiæ Christianæ Institutiones ad usum Adolescentium*. Volumen III. *Ethica generalis et specialis Historiæ Philosophiæ et Indices*. Taurini-Romæ. Ex Off. Libraria Marietti, 1936. In-8, XXXI-710 paginæ.

Avec cette production, le Père Mariani termine ses *Philosophiæ Christianæ Institutiones*, dont nous avons déjà dit tout le bien que nous pensons.¹ C'est à notre avis

le volume le mieux présenté et le plus complet. Sans doute nous aurions souhaité une introduction plus abondante, plus précise même, surtout en ce qui regarde la nature et la division de la philosophie morale, mais il faut reconnaître qu'on ne peut tout dire en un tome qui semble avoir l'ambition de ne laisser ignorer aucun des problèmes qui passionnent le monde actuel. De fait et heureusement, c'est une philosophie morale qui n'est plus du XIII^e siècle que l'auteur nous présente: les thèses suffisamment élaborées, les opinions modernes discutées montrent bien que nous sommes en plein XX^e siècle. Les élèves en recueilleront sans doute une formation appréciable.

L'auteur couronne son ouvrage par un précis d'histoire de la philosophie. Le danger dans ces sortes de résumés est d'accorder peut-être une part excessive à l'analyse, entendons par là une liste trop chargée de penseurs et de doctrines. Le R. P. aurait peut-être mieux réussi cette partie s'il avait su se borner aux lignes générales, insister davantage sur les grands philosophes et laisser tomber dans l'ombre la pléiade des disciples qui rend souvent fastidieuse aux jeunes esprits l'étude, en soi si captivante, de l'histoire de la pensée.

R. T.

¹ Cf. *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 3 (1933), p. 101* et 177*.

Recension des revues

Angelicum.

Avril 1936. — LUMBRERAS P.: *Religiosi voti sollemmitas*, p. 161-191. — SUAREZ E.: *De inordinatione ratione beneficii*, p. 192-209. — KELLER L.: *Lehren und Lernen bei Thomas von Aquin*, p. 210-227. — VAN DEN OUDEN-RIJN M. A.: *Scholia in locos quosdam libri Iob*, p. 228-240. — GARRIGOU-LAGRANGE R.: *An supernaturalia possint naturaliter cognosci*, p. 241-248. — CEUPPENS E.: *De germine Jahwe apud Isaiam IV, 2*, p. 249-251. — ZARB S.: *Chronologia enarrationum S. Augustini in Psalmos*, p. 252-282. — WALZ P. A.: *The « Exceptiones » from the « Summa » of Simon of Hinton*, p. 283-368.

Antonianum.

Juillet 1936. — P. Felicissimus TINIVELLA, O. F. M.: *De impossibili sapientiæ adeptione in philosophia pagana juxta « Collationes in Hexaëmeron » S. Bonaventuræ (Continuatio et finis)*, p. 277-318. — P. Jacobus HEERINCKX, O. F. M.: *Ariditas spiritualis secundum B. Carolum a Setia*, p. 319-350. — P. Livarius OLIGER, O.F.M.: *De Præfatione S. Francisci Assisiensis (cum 3 Tabulis)*, p. 351-370. — P. Carolus BALIC, O. F. M.: *Miscellanea Grabmann*, p. 371-376.

Apollinaris.

Num. 1 1936. — LITTERÆ AP.: *Statuta ad curam spiritualem militum catholicorum exercitus Germaniæ spectantia (A. Perugini)*, p. 7-14. — STUDIA. — DIRECTIO: *De quæstionibus in Congressu Juridico Internationali propositis*, p. 15-18. — A. CANUTO: *De regimine domus studiorum in religione clericali exempta*, p. 19-39. — F. ROBERTI: *De competentia functionalis in Codice I. C.*, p. 40-43. — P. CIPROTTI: *De delicto retentionis officiorum incompatibilium*, p. 44-57. — E. BOGANELLI: *De coacta sterilizatione*, p. 58-84. — A. CANALETTI GAUDENTI: *De statistico officio in Ecclesiæ usum constituendo*, p. 85-111. — H. CAMELI: *Studia generalia Marchiæ Anconitanæ*, p. 112-125. — CONSULTATIONES. — V. DALPIAZ: *An Ecclesiæ sacramenta acatholicis sint administranda*, p. 126-132. — A. CANESTRI: *De altero matrimonio, fide obtenta prioris nullitate, contracto*, p. 132-137. — F. ROBERTI: *De competentia ratione domicilii vel quasi-domicilii*, p. 138-139. — P. CIPROTTI: *De accessu judiciali intra loca clausuræ obnoxia*, p. 139-140.

Num. 2 1936. — S. C. CONCILII: *Decretum de piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis (P. Barbieri)*, p. 189-192. — PONT. COMM. AD CODICEM AUTHENTICE INTERPRETANDUM: I. *De postulatore in causis Servorum Dei (C. Bernardini)*; II. *De sacra communione in nocte Nativitatis Domini (Ph. Maroto)*,

p. 193-213. — STUDIA. — DIRECTIO: *De quæstionibus in Congressu Juridico Internationali propositis*, p. 214-215. — E. FRANCLIA: *Animadversiones circa incardinationem*, p. 216-218. — P. ANDRIEU-GUITRANCOURT: *De sponsalibus primævæ Ecclesiæ et de juramento adnexo mediæ ævi tempore*, p. 219-242. — P. CAPOBIANCO: *De ambitu fori interni in C. I. C.*, p. 243-257. — J. JOHNSON: *De distinctione inter potestatem judicalem et potestatem administrativam in jure canonico*, p. 258-269. — G. CRISCI: *Evolutio historica delegationis a iure*, p. 270-299. — CONSULTATIONES. — P. CIPROTTI: *De metu quoad sponsalia*, p. 300-302. — P. CIPROTTI: *De raptu quoad sponsalia*, p. 303. — V. MOCNIK: *An canon 1098 comprehendat etiam matrimonii celebrationes acatholicas vel civiles*, p. 304-307. — F. ROBERTI: *De potestate iudicis in processu suffecti*, p. 308-309. — P. CIPROTTI: *De communicatione defensionum*, p. 309-310. — F. ROBERTI: *De facultatibus defensoris vinculi quoad appellationem*, p. 310-311.

Biblica.

Fascicule 3 1936. — J. SCHMID: *Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes* (III), p. 273-293. — R. ARCONADA: *La Escatologia Mesianica en los Salmos ante dos objeciones recientes* (II), p. 294-326. — S. EURINGER: « *Schöpferische Exegese* » im Athiopischen Hohenliede, p. 327-344. — P. JOÛON: *Notes de lexicographie hébraïque* (XI), p. 345-347. — K. HABERSAAT: *Glossare und Paraphrasen zum Hohenlied*, p. 348-358. — H. JUNKER: *Text und Bedeutung der Vision Amos 7, 7-9*, p. 359-364.

Collectanea Theologica.

Fascicules 1-2 1936. — *Dedicatio Joanni Fijalek*, p. I. — *Litteræ dedicatoriæ*, p. III-VI. — *Bibliographia continens publicationes Rmi Joannis Fijalek*, p. VII-XI. — Wladyslaw ABRAHAM: *Privilegium fori cleri in legislatione Ecclesiæ Polonæ s. XIII*, p. 1-16. — Stanislaw KUTRZEBA: *De jurisdictione Judicii juris supremi teuthonici in castro cracoviensi*, p. 17-24. — O. Jacek WORONIECKI, O. P.: *Les éléments dionysiens dans le thomisme*, p. 25-40. — Tadeusz LEHR-SPLAWINSKI: *Cyrillo-Methodiana*, p. 41-50. — Bronislaw GLADYSZ: *Cassiodore et l'organisation de l'école médiévale*, p. 51-69. — Adam VETULANI: *Contribution aux études sur le texte primitif du Décret de Gratien*, p. 70-93. — Ks. Antoni SLOMKOWSKI: *Doctrina S. Thomæ Aquinatis de invisibilibus missionibus divinis*, p. 94-142. — Ks. Marjan MICHALSKI: *La doctrine christologique de Pélagé*, p. 143-164. — Pierre DAVID: *Notes sur un légendier de Saint-Pierre de Rome du temps d'Innocent IV et d'Urbain IV*, p. 165-178. — Pierre DAVID: *Le texte « In natali sancti Stanislai Episcopi et Confessoris »*, p. 179-182. — Jan ADAMUS: *Das vermeintliche Sukzessionsgesetz von Leczyca aus dem Jahre 1180*, p. 183-206. — Aleksander BIRKENMAJER: *Processus magistri Henrici Bohemi*, p. 207-224. — Mieczyslaw NIWINSKI: *De ratione inter Bodzantam ep. et Casimirum regem Poloniæ intercedente*, p. 225-262. — Wladyslaw SEMKOWICZ: *Ein unbekanntes Testament des Breslauer Bischofs Thomas II (1270-1292)*, p. 263-272. — Ks. Tadeusz GLEMMMA: *Adnotationes Vencentii dal Portico, nuntii apostolici in Polonia anno 1568 conscriptæ*, p. 273-289. — Ks. Wladyslaw WICHER: *O. Marcina Smigleckiego T. J. traktat o lichwie i procentach*, p. 290-316. — Ks. Konstanty

MICHALSKI: *Une dispute entre Jean de Jandun et Barthélemy de Bruges*, p. 317-326. — Ks. Aleksy KLAWEK: *Motivum immobilitatis naturæ in Protevangelio Jacobi*, p. 327-338. — Karol MALECZYNSKI: *Bemerkungen über die Abfassungszeit einer Urkunde des Legaten Agidius für Tyniec*, p. 339-365. — Ks. Wladyslaw GRZELAK: *Religion und Autorität*, p. 366-385.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Mars-avril 1936. — S. CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE: *Instructio de Institutis ad opera maternitatis in missionibus*, p. 63-65. — S. RITUM CONGREGATIO: *Dubium de assistentia Missæ*, p. 65-66. — S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS: *Decretum quo erigitur Collegium Angelicum*, p. 67. — S. PÆNITENTIARIA: *Decretum quo augetur indulgentiis visitatio septem altarium*, p. 67-69. — *Declaratio de indulgentiis ad sacri æris pulsum feria sexta*, p. 69-70. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 542. De requisitis ad Novitiatum* (A. Larraona), p. 71-75. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 76-82. — DE JURE MISSIONARIO: *De iure missionario universali ante Codicem* (A. Larraona), p. 83-90. — STUDIA VARIA: *De individuo in Communitate* (A. Schwientek), p. 91-99.

Divus Thomas (Plaisance).

Mai-juin 1936. — M. MATTHYS, O. P.: *Quid ratio naturalis doceat de possibilitate visionis beatæ secundum S. Thomam in « Summa Contra Gentiles »*, p. 201-228. — M. FATTA: *Illeborismo e fisica contemporanea* (fine), p. 229-242. — P. DULAU, C. M.: *Le repentir dans la théologie de saint Paul*, p. 243-246.

Juillet-août 1936. — *Auguralia vota*, p. 305-306. — A. RAINERI, O. P.: *De possibilitate videndi Deum per essentiam* (continuabitur), p. 307-330. — M.-H. LAURENT, O. P.: *Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes* (à suivre), p. 331-348. — G. M. PERRELLA, C. M.: « *Cogoverunt Eum in fractione panis* » (Lc. XXIV, 35), p. 349-357.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Avril 1936. — P. VAN IMSCHOOT: *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, p. 201-220. — Th. ABSIL: *Betrachtung über den H. Geist*, p. 221-239. — J. COPPENS: *En marge de l'histoire sainte*, p. 240-255. — L. CERFAUX: *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, p. 256-258. — A. VAN HOVE: *Acta Congressus iuridici internationalis. Romæ 12-17 novembris 1935*, p. 259-275.

Juillet 1936. — D. DEDEN: *Le « Mystère » Paulinien*, p. 405-442. — J. WINANDY, O. S. B.: *La prédétermination restreinte*, p. 443-456. — J. COPPENS: *En marge de l'histoire sainte* (suite), p. 457-519.

Etudes Franciscaines.

Mars-avril 1936. — P. VEUTHEY: *L'Ecole franciscaine et la critique philosophique moderne*, p. 129-143. — Y. DE ROMAIN: *Un logicien martyr: Saint Thomas More, tertiaire de S. François d'Assise*, p. 144-155. — Dom MONNOYEUR: *Gerson et*

l'Imitation (suite), p. 156-193. — P. HILDEBRAND: *Un Capucin fondateur d'abbaye*, p. 194-206. — P. JEAN DE DIEU: *Notes bonaventuriennes. I. La liberté de la conception*, p. 207-213. — P. S.: *Comment s'est opérée la Rédemption*, p. 214-222. — E. HAISLER: *La crypte des Capucins à Vienne*, p. 223-227. — P. RÉMY: *Chronique de spiritualité franciscaine*, p. 228-236. — P. DÉODAT DE BASLY: *Au fil de nos trouvailles* (I), p. 237-239.

Mai-juin 1936. — P. VEUTHEY: *L'École franciscaine et la critique philosophique moderne* (fin), p. 257-266. — P. DÉODAT DE BASLY: *L'Intuition de l'extramental matériel*, p. 267-279. — P. JULIEN-EYMARD: *L'argument de l'ordre du monde dans la théologie naturelle du P. Yves de Paris*, p. 280-299. — Dom MONNOYEUR: *Gerson et l'Imitation* (fin), p. 300-323. — L. BARILLET: *Le vitrail*, p. 324-335. — P. JEAN DE DIEU: *Quelques vitraux*, p. 336-340. — P. HILDEBRAND: *Un Capucin fondateur d'abbaye* (fin), p. 341-358. — P. EVREMOND: *La réforme des Capucins*, p. 359-379. — P. HILDEBRAND: *Les Capucins du Rhin*, p. 380-385. — P. DÉODAT DE BASLY: *Au fil de nos trouvailles* (II), p. 386-388.

Gregorianum.

Fascicule II 1936. — Ch. BOYER: *Réflexions sur la constitution « Deus scientiarum Dominus »*, p. 159-175. — T. SPACIL: *Fides catholica S. Ioannis Chrysostomi et recens quoddam opus auctoris orthodoxi*, p. 176-194. — F. PELSTER: *Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura ein Werk des Richardus Rufus de Cornubia (Paris 1253-1255)*, p. 195-223. — P. SIWEK: *La structure logique de l'induction*, p. 224-253. — A. ROZWADOWSKI: *De optimismo universali secundum S. Thomam*, p. 254-263. — G. GUNDLACH: *Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft*, p. 264-295.

Harvard Theological Review (The).

July 1936. — James Bissett PRATT: *God and the Moral Law*, p. 153-170. — G. R. DRIVER: *Textual and Linguistic Problems of the Book of Psalms*, p. 171-196. — Julius Seelye BIXLER: *Josiah Royce—Twenty Years After*, p. 197-224.

Jus Pontificium.

Fascicules I-II 1936. — RES QUOTIDIANÆ. — *De principiis juridicis quibus hodie Germania regitur, in oratione Romæ nuper habita*. Disseruit A. Toso, p. 3. — « *L'osservatore romano* », anno LXXV ab exordiis expleto (1 jul. 1861—1 jul. 1936). Diss. Spectator, p. 11. — HISTORIA. — *Quantam partem habuerint Galli in Collectionibus canonum ante Gratiani Decretum confectis*. Diss. G. Le Bras, p. 14. — *Constitutio Ecclesiæ Ægyptiacæ*, p. 17. — DOCTRINA. — *Utrum omnes minores a pœnis latæ sententiæ eximantur usque ad expletum XIV ætatis annum*. Diss. C. Berutti, O. P., p. 26. — *De origine matrimonii secundum evolutionistas*. Diss. G. Oesterle, O. S. B., p. 38. — *De notione jurisdictionis in jure romano*. Diss. M. Van de Kerkhove, O. M. Cap., p. 49. — *Quæstiones canonicæ selectæ*. Diss. S. Sipos, p. 66. — *De rectoribus Seminariorum*. Diss. W. Onclin, p. 69. — *De interpretatione authentica Codicis i. c.* Diss. A. Brems, p. 78. — PRAXIS. — *Ex actis Curie Romanæ*, p. 106. — *Consilia et responsa*, p. 110.

New Scholasticism (The).

July 1936. — Edward A. PACE: *The Problem of Freedom*, p. 207-225. — Anthony John HALPIN: *The Location of Qualitative Essence. II. Locke and Meyerson*, p. 226-244. — Robert Leet PATTERSON: *The Argument from Motion in Aristotle and Aquinas*, p. 245-254. — John J. TOOHEY: *What Are the Predicables?* p. 255-265. — Kurt F. REINHARDT: *Discussion: The Spirit of Mediæval Philosophy*, p. 266-273.

Nouvelle Revue Théologique.

Mai 1936. — S. TYSZKIEWICZ, S. I.: *La Sainteté de l'Eglise*, p. 449-479. — *Où en est l'enseignement religieux? Essai de bibliographie raisonnée sur l'enseignement religieux dans divers pays. II. Doctrine. 2. Enseignement secondaire. B. Apologétique (M. Thiéfry)*, p. 480-496. III. *Histoire Sainte. 1. Enseignement élémentaire. 1) Formation scolaire (A. Moers, S. I.)*, p. 497-503. II) *Formation extra-scolaire (E. Grégoire, S. I.)*, p. 504-511. 2. *Enseignement secondaire. 1) Formation scolaire (A. Moers, S. I.)*, p. 512-520.

Juin 1936. — H. THIELEMANS, S. I.: *Existence tragique. La métaphysique du nazisme*, p. 561-579. — J. CREUSEN, S. I.: *Soin des mères et des enfants en pays de missions*, p. 580-598. — *Où en est l'enseignement religieux? Essai de bibliographie raisonnée sur l'enseignement religieux dans divers pays. III. Histoire Sainte. 2. II) Formation extra-scolaire (M. Lisin, S. I. et R. Mols, S. I.)*, p. 599-611. IV. *Histoire de l'Eglise (Rog. Mols, S. I.)*, p. 612-619. V. *Liturgie (W. Warnant, S. I.)*, p. 620-642. VI. *Premières confession et communion, confirmation (P. Bribosia, S. I.)*, p. 643-648. VII. *Piété eucharistique (A. Sonet, S. I.)*, p. 649-650. — *Actes du Saint-Siège*, p. 651-653.

Juillet-août 1936. — Eug. SCHILTZ, C. I. C. M.: *Aux sources de la théologie du mystère de l'Incarnation. La christologie de saint Augustin*, p. 689-713. — *Où en est l'enseignement religieux? Essai de bibliographie raisonnée sur l'enseignement religieux dans divers pays. VIII. Compléments. 1) Pédagogie religieuse (P. Ranwez, S. I.)*, p. 714-722. II) *Education de la pureté et préparation au mariage (P. Bribosia, S. I.)*, p. 723-728. III) *Vocation (P. Tromont, S. I.)*, p. 729-732. IV) *Action catholique et formation sociale (J. Hainaut, S. I.)*, p. 733-738. V) *Action missionnaire (A. Willot, S. I.)*, p. 739-744. VI) *Scoutisme catholique (J. Hainaut, S. I.)*, p. 745-748. VII) *Recueils de traits (P. Ranwez, S. I.)*, p. 749-751. — *Actes du Saint-Siège*, p. 752-753.

Recherches de Science Religieuse.

Juin 1936. — Henri RONDET: *Hégélianisme et Christianisme. Réflexions théologiques*, p. 257-296. — Guy de BROGLIE: *Malice intrinsèque du Péché: Esquisse d'une théorie des Valeurs morales (suite)*, p. 297-333. — Adhémar d'ALÈS: *La Fortune du « Commonitorium »*, p. 334-356. — Joseph WANG: *Autour de la « Sagesse chinoise » et de la « Philosophie chrétienne »*, p. 357-363. — Guillaume DE JERPHANION: *Contribution à l'Histoire du « Sacramentaire Léonien ». Son influence sur un Monument de Ravenne*, p. 364-366. — Adhémar d'ALÈS: *Tertulliana. « De Pudicitia »*, XXII, 9, 10, p. 366-367. — Joseph DUHR: I. *Le Moyen Age*, p. 368-384.

Recherches de Théologie, Philosophie, Histoire.

Janvier-mars 1936. — G. BARDY: *La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au Ve siècle*, p. 5-19. — J.-M. BISSEN: *Des effets de la contemplation selon S. Bonaventure*, p. 20-29. — P. HERCÉDEZ: *Place du Christ dans le plan de la création selon le B. Jean Duns Scot*, p. 30-52. — Fr. Cl. VILLAUME: *A propos d'une récente étude sur les épîtres de la captivité*, p. 53-67. — P. BAYART: *Les Frères Mineurs et le Chapitre de Saint-Pierre de Lille. Un manuscrit liturgique du XVIIIe siècle*, p. 68-76. — DOCUMENT I.—*La Chronique de l'Annonciade* (J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M.), p. 1-30.

Avril-septembre 1936. — P. GLORIEUX: *Richard de Mediavilla*, p. 97-113. — Ch. BALIC: *La Prédestination de la T. S. Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot*, p. 114-158. — J.-Fr. BONNEFOY: *Clément IV et les Sept Joies de la Vierge*, p. 159-164. — S. BELMOND: *Pour le primat logique de l'Être Transcendental*, p. 165-166. — P. BAYARD: *Imprimés lillois franciscains avant 1815*, p. 167-186. — * * *: T. R. P. *Chrysostome Urrutibéhéty*, p. 187-192. — DOCUMENT I. — *La Chronique de l'Annonciade* (J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M.) (suite), p. 31-110.—DOCUMENT II. — *Questions Disputées de S. Bonaventure* (P. Glorieux), p. I-XXX.

Revue Apologétique.

Mai 1936. — P.-M. PÉRIER: *L'Origine de l'Homme* (II), p. 513-528. — L. SIBUM: *La Mort et l'Assomption de Marie* (II), p. 529-549. — A. RICHARD: *Les catholiques et la Cité fraternelle*, p. 550-573. — C. MAUGARS: *Liturgie et Vie Morale*, p. 574-591. — E. FOLLET: *Religion et Progrès (A propos d'un livre récent)*, p. 592-611. — Dr R. BIOT: *Chronique de convergences médico-psychologiques*, p. 612-620.

Juin 1936. — P.-M. PÉRIER: *L'Origine de l'Homme* (III), p. 641-651. — L. SIBUM: *La Mort et l'Assomption de Marie* (III), p. 652-663. — P. ANDRIEU-GUITRANCOURT: *Gratien et la formation scientifique et littéraire des clercs*, p. 664-679. — H. MICHAUD: *Le latin dans la liturgie*, p. 680-696. — A. MORTIER: *Le moutier au bord du fleuve*, p. 697-703. — L. MENDIGAL: *L'Association catholique de la Jeunesse française*, p. 704-713. — V.-M. POLLET: *L'Eglise anglicane et le mariage des divorcés*, p. 714-721. — P. CATRICE: *Chronique des questions missionnaires*, p. 722-731. — A. MOLIEN: *Chronique de liturgie* (fin), p. 732-746.

Juillet 1936. — E. ROLLAND: *Education et vertus surnaturelles*, p. 5-27. — P.-M. PÉRIER: *L'Origine de l'Homme* (IV), p. 28-42. — J. CUSSET: *L'idée missionnaire dans Isaïe* (I), p. 43-62. — C. MAUGARS: *Liturgie et action catholique*, p. 63-81. — L. ENNE: *Le rôle intellectuel de la Presse*, p. 82-91. — L. VENARD: *Chronique Biblique: Nouveau Testament*, p. 92-109.

Août 1936. — C. MARTINEAU: *L'Obligation morale peut-elle exister sans la connaissance de Dieu? V. Le témoignage des faits*, p. 129-148. — I. VERQUERRE: *Le Décalogue, Code universel et éternel*, p. 149-166. — J. CUSSET: *L'idée missionnaire dans Isaïe* (II). *Le rôle missionnaire du peuple Hébreu*, p. 167-183. — G. NEYRON: *Erasmus hagiographe. — A propos de son centenaire*, p. 184-198. — H. MICHAUD: *L'argument du feu*, p. 199-206. — R. SAVIOZ: *Réflexions sur la crise du monde moderne*, p. 207-216. — F. CIMETIER: *Chronique des Actes du Saint-Siège.*—

Les Actes du Saint-Siège de 1934-1936, p. 217-229. — L. VENARD: *Chronique Biblique: Nouveau Testament (suite)*, p. 230-238.

Revue Biblique.

Avril 1936. — R. P. P. LEMAIRE: *Crise et effondrement de la monarchie davidique*, p. 161-183. — R. P. F.-M. BRAUN: *La Sépulture de Jésus (suite)*, p. 184-200. — Mgr R. DEVREESE: *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque (suite)*, p. 201-220. — R. P. L.-H. VINCENT: *Le culte d'Hélène à Samarie*, p. 221-232. — R. P. F.-M. ABEL: *Inscription grecque d'Amman*, p. 233-234. — R. P. M.-R. SAVIGNAC: *Sur les pistes de Transjordanie méridionale*, p. 235-262.

Juillet 1936. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *La Vie de Jésus, par M. François Mauriac*, p. 321-345. — R. P. F.-M. BRAUN: *La Sépulture de Jésus (fin)*, p. 346-363. — Mgr R. DEVREESE: *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, p. 364-384. — R. P. F.-M. ABEL: *Asal dans Zacharie XIV, 5*, p. 385-400. — R. P. R. DE VAUX: *Benjamin—Minjamin*, p. 400-402. — R. P. L.-H. VINCENT: *Autour du groupe monumental d'Amwas*, p. 403-415.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Avril-juin 1936. — P. FIDÈLE: *Les degrés du recueillement d'après François d'Osuna*, p. 113-146. — H. MONIER-VINARD: *La Mystique du P. de Clorivière*, p. 147-168. — V. LITHARD: *Les dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique*, p. 169-180. — M. OLPHE-GALLIARD: *Débat à propos de Cassien*, p. 181-191.

Juillet-septembre 1936. — H. MONIER-VINARD: *La Mystique du P. de Clorivière (suite)*, p. 225-242. — P. FIDÈLE: *Osuna et Balthazar Alvarez*, p. 243-251. — J.-F. BONNEFOY: *Le B. Gabriel-Maria, O. F. M.*, p. 252-274. — *Sermons du Bienheureux Gabriel-Maria aux religieuses de l'Annonciade*, p. 275-290. — F. CAVALLERA: *Lettres inédites du P. Surin à madame de la Chèze, Annonciade*, p. 291-312. — A. COEMANS: *La lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison*, p. 313-321.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Juillet 1936. — P. JANET: *La Psychologie de la Croissance et le Mysticisme (premier article)*, p. 327-358. — E. FORTI: *La Nature de l'Emotion*, p. 359-384. — J. KRAFT: *Défense de l'« Aufklärung »*, p. 385-402. — J. PICARD: *Syllogisme catégorique et Syllogisme hypothétique (suite et fin)*, p. 403-430. — E. GOBLOT: *Souvenirs et Lettres, avec une introduction par F. Goblot*, p. 431-452. — P. MASSON-OURSSEL: *L'Esthétique indienne*, p. 453-464. — Ch. BLONDEL: *La Mythologie primitive, d'après M. Lévy-Bruhl*, p. 465-486.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Avril 1936. — A.-S. FESTUGIÈRE: *La doctrine du plaisir des premiers Sages à Epicure*, p. 233-268. — M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS: *L'activité du jugement. III. De l'unité idéale à l'un Existant*, p. 269-298. — M. LOTBORODINE: *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, p. 299-330. — L. CERFAUX: *Les récentes découvertes de textes évangéliques*, p. 331-341. — H.-D. SIMONIN, M.-D.

FÉRET: *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes*. I. *Ouvrages généraux*. II. *Orient. Antiquité*. III. *Orient. Période byzantine*. IV. *Occident. Antiquité*. V. *Occident. Moyen Age*. VI. *Temps modernes*, p. 342-396.

Juillet 1936. — G. DE PLINVAL: *Pélagé et les premiers aspects du Pélagianisme*, p. 429-458. — M. RICHARD: *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodore*, p. 459-481. — G. DWELSHAUVERS: *L'œuvre de Pavlov et la Psychologie*, p. 482-488. — M.-J. CONGAR: *Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ*, p. 489-495. — A.-G. BARROIS, E.-B. ALLO: *Bulletin de Science des Religions*. I. *Problèmes généraux*. II. *Proche Orient*. III. *Indo-Européens et Extrême-Orient*, p. 496-547. — D.-M. DE PETTER, A.-R. MOTTE: *Bulletin de Philosophie*. III. *Psychologie*. IV. *Psychologie de la Religion*, p. 548-593. — A.-J. ROBILLARD: *Bulletin d'Histoire des Institutions ecclésiastiques*, p. 594-604.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Janvier 1936. — Gustav KÖHLER: *Le problème de la substance dans la philosophie d'Aristote. Etude critique*, p. 1-22. — Henri SEROUYA: *La philosophie de Maïmonide*, p. 23-54. — H. VAN DER TUIN: *Arts et littératures comparés: Voyageurs français aux Pays-Bas dans la première moitié du XIXe siècle (suite et fin)*, p. 55-74. — André MICHEL: *Les mémoires d'un clerc (1re partie)*, p. 75-90. — F. PRÉCHAC: *Le mot de M. Junius Brutus mourant*, p. 91-92.

Avril 1936. — Henri HENNE: *La Géographie de l'Egypte dans Xénophon d'Ephèse*, p. 97-106. — René HUBERT: *L'Esprit des sciences sociales dans l'« Encyclopédie »*, p. 107-133. — André MICHEL: *Les mémoires d'un clerc (suite et fin)*, p. 134-177. — René JASINSKI: *Sur la tirade de la calomnie dans le « Barbier de Séville »*, p. 178-182.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Mai 1936. — F. GONSETH: *L'idée de nécessité en mathématiques*, p. 169-183. — M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS: *Du nécessaire en mathématiques*, p. 184-207. — A. MICHOTTE: *Psychologie et philosophie*, p. 208-228. — A. FAUVILLE: *La psychologie expérimentale. Le problème de la conscience*, p. 229-235. — P. HARMIGNIE: *Ouvrages récents de philosophie morale*, p. 236-256.

Revue Thomiste.

Mars-avril 1936. — R. P. M.-H. LAURENT, O. P.: *Le T. R. Père Mandonnet*, p. 157-163. — Régis JOLIVET: *Trois critiques de l'humanité cartésienne*, p. 164-193. — R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable*, p. 194-218. — R. P. RICHARD, O. P.: *Quelques remarques à propos d'une célèbre controverse*, p. 219-232. — E. MURA: *L'Ame du Corps mystique*, p. 233-252. — R. P. M.-H. LAURENT, O. P.: *Processus canonizationis sancti Thomæ, Fossæ-Novæ*, p. (487)-(502).

Mai-juin 1936. — E. NEVEUT: *Le désir des Sacrements*, p. 313-330. — Dom Georges FRÉNAUD, O. S. B.: *Les Inédits de Cajétan*, p. 331-366. — R. P. Séraphin-M. ZARB, O. P.: *Saint Thomas et l'inspiration biblique*, p. 367-382. — Dom Paul

RENAUDIN, O. S. B.: *Un souvenir des Congrégations « de Auxiliis »*, p. 383-388. — R. P. M.-H. LAURENT, O. P.: *Processus canonizationis sancti Thomæ, Fossæ-Novæ*, p. (503)-(510).

Vie Intellectuelle (La).

25 mars 1936. — CHRISTIANUS: *Trahison des chrétiens?* p. 370-373. — Paul CLAUDEL: *Le livre de Tobie*, p. 374-408. — *Notes et Réflexions*, p. 409-415. — *A travers les Revues*, p. 416-420. — J. DANZAS: *La pensée philosophique en U. R. S. S.*, p. 422-445. — *Notes et Réflexions*, p. 446-452. — *Documents*, p. 453-466. — CIVIS: *Sanctions économiques*, p. 468-470. — J. DU PLESSIS: *La civilisation de l'Occident*, p. 471-484. — *Notes et Réflexions*, p. 485-494. — *A travers les Revues*, p. 495-498. — DANIEL-ROPS: *Rimbaud, le drame spirituel*, p. 500-527. — *Notes et Réflexions*, p. 528-544.

10 avril 1936. — CHRISTIANUS: *La vie contre le droit*, p. 6-8. — Paul CLAUDEL: *Le livre de Tobie (suite)*, p. 9-34. — *Notes et Réflexions*, p. 35-43. — *A travers les Revues*, p. 44-46. — CIVIS: *Devant « l'épreuve de force »*, p. 48-50. — Prof. N. TIMACHEY: *Les destinées du paysan russe sous le bolchévisme*, p. 51-79. — *Notes et Réflexions*, p. 80-93. — *Documents*, p. 94-116. — A.-J. MAYDIEU, O. P.: *Propos sur deux philosophes*, p. 118-120. — André GEORGE: *Le Temps, la Vie et la Mort*, p. 121-137. — *Notes et Réflexions*, p. 138-146. — DANIEL-ROPS: *Rimbaud, le drame spirituel (suite)*, p. 148-172. — *Notes et Réflexions*, p. 173-192.

25 avril 1936. — CHRISTIANUS: *Où est le point de direction?* p. 194-196. — André MARC, S. J.: *Qu'est-ce qu'exister?* p. 197-212. — *Notes et Réflexions*, p. 213-232. — CIVIS: *Fin de législature*, p. 234-236. — L. CHARVET: *Les relations interprofessionnelles dans l'économie nationale*, p. 237-252. — *Notes et Réflexions*, p. 253-273. — Olivier LEROY: *Pédagogie*, p. 275-277. — R. D'HARCOURT: *Pédagogie raciste*, p. 278-287. — Olivier LEROY: *Avec Maria Montessori au Pays de l'Enfance*, p. 288-303. — *Notes et Réflexions*, p. 304-314. — *A travers les Revues*, p. 315-320. — DANIEL-ROPS: *Rimbaud, le drame spirituel (suite)*, p. 322-348. — *Notes et Chroniques*, p. 349-368.

10 mai 1936. — CHRISTIANUS: *Droite ou Gauche?* p. 370-372. — J. DE TARENTEISE: *Lettre à un apôtre en chômage*, p. 373-388. — *Documents*, p. 389-394. — *Notes et Réflexions*, p. 395-401. — *A travers les Revues*, p. 402-404. — CIVIS: *Et maintenant?* p. 406-408. — Luigi STURZO: *La charité chrétienne et la politique*, p. 409-436. — *Une lettre de Max Hermant*, p. 437-439. — *Notes et Réflexions*, p. 440-450. — *Memento des Revues*, p. 451. — *Documents*, p. 452-460. — Ct LEFEBVRE DES NOËTTES: *Causes de l'esclavage en Ethiopie*, p. 462-471. — *Documents*, p. 472-490. — DANIEL-ROPS: *Rimbaud, le drame spirituel (suite et fin)*, p. 492-511. — *Notes et Réflexions*, p. 512-528.

25 mai 1936. — CHRISTIANUS: *L'A. C. J. F. à cinquante ans*, p. 6-8. — H. GUILLEMIN: *La Mennais ultramontain*, p. 9-36. — *Notes et Réflexions*, p. 37-46. — *Documents*, p. 47-51. — *A travers les Revues*, p. 52-54. — ISTINA: *Se connaître*, p. 56-58. — J. DANZAS: *L'Eglise russe orthodoxe dans la tourmente*, p. 59-77. — *Documents*, p. 78-88. — CIVIS: *Confiance des hommes ou confiance des capitaux?* p. 90-92. — V. DILLARD: *Crise de civilisation?* p. 93-109. — *Notes et Réflexions*, p. 110-120. — *Documents*, p. 121-136. — R. BRIELLE: *André Malraux*, p. 138-145. — P.-H. SIMON: *Anatole France en Purgatoire*, p. 146-152.

10 juin 1936. — CHRISTIANUS: *Aux écoutes de l'Esprit-Saint*, p. 178-180. — Paul CLAUDEL: « *Non impediatis musicam* », p. 181-190. — *Notes et Réflexions*, p. 191-196. — *Documents*, p. 197-218. — S. Em. le Card. VERDIER: *Appel aux catholiques*, p. 220-221. — CIVIS: *A pied d'œuvre*, p. 222-224. — A. M.-V.: *Reflets de l'Espagne*, p. 225-233. — *Notes et Réflexions*, p. 234-245. — *A travers les Revues*, p. 246-248. — Th. DEMAN, O. P.: *Empire*, p. 250-253. — Paul CATRICE: *La Nouvelle Rome. La Politique coloniale italienne*, p. 254-295. — *Documents*, p. 296-301. — Gabriel MARCEL: *Le Fanal*, p. 306-339.

25 juin 1936. — CHRISTIANUS: *La fin de tout?* p. 354-356. — H. GUILLEMIN: *D'Eckstein et « Le Catholique »*, p. 357-376. — *Notes et Réflexions*, p. 377-392. — CIVIS: *Le ministère des loisirs*, p. 394-396. — H. GUITTON: *Les grèves : désordres et ordres nouveaux*, p. 397-420. — *Documents*, p. 421-432. — *Notes et Réflexions*, p. 433-449. — *A travers les Revues*, p. 450-452. — A.-J. MAYDIEU, O. P.: *Une tâche de raison*, p. 454-456. — Paul VIGNAUX: *Remarques sur l'intention et la méthode des dernières œuvres de M. Blondel*, p. 457-469. — P. BARBIER: *Alexandre Arnoux, gentilhomme de ceinture*, p. 500-510.

10 juillet 1936. — CHRISTIANUS: *D'une prudence qui est aussi une justice*, p. 6-8. — C. VIGNON: *Le Groupe d'Oxford*, p. 9-23. — E. BRUNNER: *Le « scandale » des Groupes d'Oxford*, p. 24-29. — M.-J. CONGAR, O. P.: *Le point de vue d'un théologien*, p. 30-65. — CIVIS: *Mauvaise besogne*, p. 70-72. — M. DE GANDILLAC: *Du « Leviathan » à l'Etat totalitaire*, p. 73-97. — *Notes et Réflexions*, p. 98-107. — *A travers les Revues*, p. 108. — Joseph HOURS: *Les catholiques et l'histoire*, p. 110-112. — J. MADAULE: *L'essor de la philosophie nouvelle au XVI^e siècle*, p. 113-119. — *Notes et Réflexions*, p. 120-128. — W. WEIDLÉ: *Lettres allemandes: « Stefan Rott »*, par Max Brod, p. 130-139.

Juillet-août 1936. — CHRISTIANUS: *Catholiques et communistes*, p. 162-164. — Dr K. TÜRMER: *L'avenir de la jeunesse catholique dans le III^e Reich*, p. 165-183. — *Notes et Réflexions*, p. 184-191. — *A travers les Revues*, p. 192-196. — J.-N.: *Maxime Gorki*, p. 198-207. — Prof. N.-S. TIMACHEV: *Le Stakhanovisme*, p. 208-225. — CIVIS: *Nouveau pouvoir d'achat*, p. 238-240. — R.-G. RENARD, O. P.: *L'intervention de l'Etat dans les affaires*, p. 241-262. — *Notes et Réflexions*, p. 263-280. — A. GARREAU: *La foi et les passions de Franz Liszt*, p. 282-303.

Vie Spirituelle (La).

Avril 1936. — R. BERNARD: *Le Christ aimé des chrétiens*, p. 5-28. — R. GARIGOU-LAGRANGE: *La charité selon sainte Catherine de Sienne*, p. 29-44. — SACERDOS: *Se garder des fausses spiritualités*, p. 45-49. — Ir. CHEVALIER: *La vocation dominicaine de Psichari*, p. 50-71. — THÉRÈSE DE BAVOZ: *Pensées spirituelles*, p. 72-77. — APOSTOLUS: *La vocation de journaliste*, p. 78-81. — B. ALLO: *Les Pères du Sacré-Cœur en Papouasie*, p. 82-87. — H.-D. SIMONIN: *L'esprit missionnaire et les conseils évangéliques*, p. 88-90. — P. CATRICE: *L'apostolat missionnaire*, p. 91-94. — A. MAURY et Ch. CHAPELON: *Apostolat de conservation et apostolat de conquête*, p. 95-101. — *La vie des œuvres*, p. 102-106. — E. MURA: *La personne mystique du Christ*, p. (1)-(11). — G. BARDY: *Les origines du sacerdoce chrétien*, p. (12)-(32). — A. LEMONNYER: *Mémoire théologique sur l'épiscopat (II)*, p. (33)-(48). — P. DE PUNIET: *Anciens textes latins*, p. (49)-(62). — E. L.: *Une traduction rythmée des Psaumes*, p. (63)-(64).

Mai 1936. — V. HÉRIS: *Les fidèles et la messe*, p. 113-123. — A. LEMONNYER: *L'acte de dévotion*, p. 124-133. — G. GALICHET: *La méditation familiale*, p. 134-140. — SACERDOS: *Retrouver le christianisme vrai*, p. 141-144. — L. VAN DEN BOSSCHE: *Marie de Sainte-Thérèse au désert de l'esprit*, p. 145-165. — R. PLUS: *Le Père Jean Lyonnard, S. J., d'après son Mémorial*, p. 166-177. — Saint EPHREM: *Sur la venue du Saint-Esprit*, p. 178-183. — I. MENNESSIER: *Vie contemplative et vie active*, p. (65)-(85). — G. BARDY: *Les origines du sacerdoce chrétien (II)*, p. (86)-(106). — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *L'accord et les différences de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix*, p. (107)-(115). — L.-B. GEIGER: *Courants de spiritualité allemande*, p. (116)-(128).

Juin 1936. — R. BERNARD: *Le Sacré-Cœur et la charité*, p. 225-240. — D. LALLEMENT: *La personnalité filiale de Jésus*, p. 241-248. — A. LEMONNYER: *La prière de demande*, p. 249-259. — SACERDOS: *Garder le contact avec Dieu*, p. 260-265. — Ch.-V. HÉRIS: *Mère Louise Marguerite Claret de la Touche et la dévotion au Sacré-Cœur*, p. 266-284. — P. HUMBERT: *Un savant chrétien: André Ampère*, p. 285-289. — MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE: *La sainte humanité du Christ*, p. 290-295. — APOSTOLUS: *Vie de Jésus*, p. 296-299. — Et. LAJEUNIE: *L'Eglise et le communisme*, p. 300-302. — P.-Ch. PRILLARD: *Sur le cinquantenaire de l'A. C. J. F.*, p. 303-306. — GRÉGOIRE: *La formation chrétienne des tout-petits*, p. 307-312. — E. GUIOT et Ch. BEJOT: *Conception de la paroisse*, p. 313-325. — I. MENNESSIER: *Vie contemplative et vie active comparées*, p. (129)-(145). — G. THÉRY: *Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor*, p. (146)-(162). — B. ALLO: *La « Vie de Jésus » de Mauriac*, p. (163)-(174). — G. BARDY: *Chronique d'histoire de la spiritualité: période patristique*, p. (175)-(190).

Juillet-août 1936. — A.-M. CARRÉ: *L'ascèse libératrice*, p. 5-26. — G. GALICHET: *Former des saints*, p. 27-40. — SACERDOS: *Réalisme de la direction*, p. 41-47. — P. DONCEUR: *Saint Ignace et la direction des âmes*, p. 48-54. — M. ANDRÉ: *Les martyrs noirs de l'Ouganda*, p. 55-66. — MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE: *L'intime présence du Seigneur*, p. 67-71. — Ch. DU BOS: *Extrait d'un Journal*, p. 72-74. — Et. LAJEUNIE: *Union et organisation*, p. 75-78. — Jos. LEBRET: *Mystique de la conquête*, p. 79-85. — A. CORNU et A. LECLERC: *Adaptation des paroisses urbaines*, p. 86-97. — P. CATRICE: *Apostolat missionnaire*, p. 98-101. — O. LEROY: *Enfer des bas-fonds*, p. 102-103. — M. FARGUES: *Formation religieuse des enfants. I. Pour les éducateurs*, p. 104-112. — A. VALENSIN: *L'ascétisme chrétien*, p. (1)-(30). — P.-L. LANDSBERG: *La conversion de saint Augustin*, p. (31)-(56). — I. MENNESSIER: *L'organisation du savoir pratique*, p. (57)-(64).

Zeitschrift für Ascese und Mystik.

2. Heft 1936. — J. W. J. GEERTS: *Aszetik und Pädagogik*, p. 85-103. — Sophie ZU ELTZ: *Frauenwege zu Christus hin*, p. 104-123. — H. JEDIN: *Juan de Avila als Kirchenreformer*, p. 124-138. — Johannes BEUMER: *Die Bedeutung der Sakramente für das religiöse Leben*, p. 139-145. — Wilhelm BERNHARDT: « *Suscipe Domine* »: *Die ganze Hingabe an Gott*, p. 146-152. — Alois WINKLHOFER: *Querschnitt durch die Johannes-von-Kreuz-Literatur*, p. 153-158. — H. JEDIN: *Zur Literatur über Juan de Avila*, p. 159-161.

TABLE DES MATIÈRES

SECTION SPÉCIALE

Année 1936

Articles de fond

	PAGES
BERNIER (P.), abbé.— <i>De patrimonio parœciali</i> . 81*-101*, 159*-185* <small>Chancelier de l'archevêché de Québec.</small>	
BLANCHIN (F.), O. M. I.— <i>La paternité de saint Joseph</i> ...	149*-158*
BREYNAT (G.), O. M. I.— <i>Paternité de saint Joseph</i>	73*-80*
<small>Evêque titulaire d'Adramyte, vicaire apostolique du Mackenzie.</small>	
DESNOYERS (A.), O. M. I.— <i>L'essence de la perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin (suite)</i>	5*-23*
<small>Assistant général.</small>	
DORONZO (E.), O. M. I.— <i>De charactere ut est "res et sacramentum"</i>	243*-261*
HAIN (R.), O. M. I.— <i>De Hylemorphismo rite demonstrando (continuatio)</i>	47*-57*
MATTE (H.), O. M. I.— <i>La présence de Dieu dans l'âme</i> ..	24*-46*
<small>Professeur à la Faculté de Théologie.</small>	
PEGHAIRE (J.), C. S. Sp.— <i>"Intellectus" et "ratio", leurs rapports, d'après saint Thomas</i> 186*-217*	
RYAN (J.), C. SS. R.— <i>Two Essays on American Critical Realism</i>	102*-128*, 262*-296*
VILLENEUVE (J.-M.-R.), O. M. I.— <i>La vraie culture thomiste</i>	225*-242*
<small>Cardinal archevêque de Québec.</small>	

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

<i>Acta Pont. Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq. et Religionis Catholicæ. Anno 1934. (R. T.)</i>	299*-300*
--	-----------

	PAGES
BEA (Augustinus). — <i>De Scripturæ sacræ Inspiratione. Quæstiones historicæ et dogmaticæ.</i> (D. P.).....	58*-59*
BENEDETTI (Ivo).— <i>Ordo judicialis Processus canonici instruendi. (Pro Curiis et Tribunalibus diœcesanis.)</i> (A. C.).....	133*
BOYER (Carolus), S. J.— <i>Cursus philosophiæ ad usum Seminariorum.</i> (S. P.).....	134*-135*
CAIETANI (Thomæ de Vio). <i>In De Ente et Essentia D. Thomæ Aquinatis Commentaria.</i> (R. T.).....	303*-304*
CARBONE (Cæsar).— <i>Circulus philosophicus seu Objectio- num cumulata Collectio juxta Me- thodum scholasticam. Vol. II. Onto- logia.</i> (S. P.).....	137*
CONTE A CORONATA (P. Matthæus), O. M. C.— <i>Institu- tiones Juris Canonici ad usum utriusque Cleri et Scholarum. Volumen III. De Processibus. Vol. IV. De Delictis et Pœnis.</i> (A. C.).....	132*
CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO (P.), O. C. D.— <i>L'Ecole Mystique Carmélitaine.</i> (V. D.).....	63*-64*
DESGRIPPES (Georges).— <i>Etudes sur Pascal. De l'Automatisme à la Foi.</i> (J.-C. L.).....	131*
DESMARAIS (M.-M.), O. P.— <i>S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation mariale.</i> (A. C.).....	131*
<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Fascicule 5.</i> (J.-C. L.).....	63*
GARDEIL (A.), O. P.— <i>Le Donné révélé et la Théologie.</i> (J.-C. L.).....	129*
GARRIGOU-LAGRANGE (R.), O. P.— <i>Le Sens du Mystère et le Clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel.</i> (J.-C. L.).....	130*
GLORIEUX (P.).— <i>La Littérature quodlibétique. II.</i> (R. T.).....	304*
GRABMANN (Dr Martin).— <i>Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. (His- toire de la théologie catholique depuis la fin de l'ère patristique.)</i> (J.-H. M.).....	219*-220*

- JANSEN (Bernard).—*La Philosophie religieuse de Kant.*
(J.-C. L.) 136*-137*
- JOLIVET (Régis).—*L'Intuition intellectuelle et le Problème
de la Métaphysique. Dans Archives
de Philosophie.* (A. C.) 135*-136*
—*Dieu, Soleil des Esprits ou la Doctrine
augustinienne de l'Illumination.*
(R. T.) 302*-303*
- KEELER (Leo W.), S. I.—*Sancti Thomæ Aquinatis Trac-
tatus de Unitate Intellectus
contra Averroistas.* (R. T.) 303*
- Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction.* (P. S.) 298*-299*
- L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Fondation.
Première Session (12-13 novembre 1930). Deuxième
Session (21-22 octobre 1931). Troisième ses-
sion (12-13 octobre 1932). Quatrième session (4-5
octobre 1933).* (J.-C. L.) 300*-301*
- LE GAUDIER (Antonius), S. J.—*De Perfectione Vitæ spi-
ritualis.* (V. D.) 63*
- MADKOUR (Ibrahim).—*L'Organon d'Aristote dans le
monde arabe, ses traductions, son étude et ses appli-
cations. Analyse puisée principalement à un com-
mentaire inédit d'Ibn Sînâ.* (R. T.) 304*-305*
- MARC (Cl.) et GESTERMANN (Fr. X.), C. SS. R.—*Insti-
tutiones morales alphonsianæ seu Doctoris Ecclesiæ
S. Alphonsi Mariæ de Ligorio Doctrina Moralis ad
usum Scholarum accommodata.* (A. C.) 62*
- MARIANI (Fr. Bernardus M.), ex Ord. Serv. B. M. V.—
*Philosophiæ Christianæ Institutiones ad usum Ado-
lescentium. Vol. III. Ethica generalis et specialis.
Historia Philosophiæ et Indices.* (R. T.) 307*-308*
- MARITAIN (Jacques).—*Sept Leçons sur l'Être et les pre-
miers Principes de la Raison spé-
culative.* (S. D.) 65*-66*
—*La Philosophie de la Nature. Essai
critique sur ses Frontières et son
Objet.* (R. N.) 135*

MERSCH (Emile), S. J.— <i>Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique.</i> (J.-H. M.)	297*-298*
MOUY (Paul).— <i>Le Développement de la Physique Cartésienne, 1646-1712.</i> (R. T.)	306*
MURA (Ernest).— <i>Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique.</i> (V. D.)	61*
NOVAL (P. Josephus), O.P.— <i>Commentarium Codicis Juris Canonici. Liber IV. De Processibus. Pars II et Pars III. De Causis Beatificationis Servorum Dei et Canonizationis Beatorum.—De Modo procedendi in nonnullis Expediendis Negotiis vel Sanctionibus Pœnalibus Applicandis.</i> (A. C.)	132*-133*
<i>Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi juxta kalendarium Ecclesiæ Universalis pro Anno Domini 1937.</i> (P.-H. B.)	299*
<i>Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi juxta kalendarium Universalis Ecclesiæ pro Anno Domini 1937.</i> (P.-H. B.)	299*
PASTOR (Dr Louis).— <i>Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge. Tomes dix-septième et dix-huitième. Pie V (1566-1572).</i> (L. T.)	64*-65*, 220*-221*
PESCH (Christian), S. J.— <i>Compendium Theologiæ dogmaticæ. II.</i> (A. C.)	60*
PRÜMMER (Dominicus M.), O. P.— <i>Manuale Theologiæ Moralis secundum Principia S. Thomæ Aquinatîs, in usum Scholarum. Tomus I.</i> (A. C.)	61*-62*
QUONIAM (Th.).— <i>Erasme.</i> (R. T.)	301*-302*
RÉGIS (L.-M.), O. P.— <i>L'Opinion selon Aristote.</i> (R. T.)	305*-306*
SIMON (Hadrianus) et PRADO (J.), C. SS. R. — <i>Prælectiones Biblicæ ad usum Scholarum. — Propædeutica Biblica sive Introductio in universam Scripturam. Vetus Testamentum. Liber primus. De sacra Veteris Testamenti Historia.</i> (S. D.)	218*
SIWEK (Paul), S. I.— <i>La conscience de la liberté.</i> (R. T.)	307*

	PAGES
THOMÆ AQUINATIS (S.) <i>Summa theologica diligenter emendata, De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata.</i> (S. D.)	129*
<i>In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio.</i> (V.-R. C.)	133*-134*
THOMAS AQUINAS (St.).— <i>On Being and Essence (De Ente et Essentia).</i> (F. B.)	59*-60*
— <i>The Compendium Theologiæ.</i> (F. B.)	59*-60*
— <i>On the Governance of Rulers (De Regimine Principum).</i> (F. B.)	60*
THOMAS D'AQUIN (S.).— <i>Somme théologique. La Justice.</i> Tome deuxième. 2a 2æ, Questions 63-66. <i>Les Péchés d'In-</i> <i>tice.</i> I. (J.-R. L.)	59*
— <i>Somme théologique. La Justice.</i> Tome troisième. 2a 2æ, Questions 67-79. <i>Les Péchés d'In-</i> <i>justice.</i> I. (J.-R. L.)	59*
— <i>Somme théologique. La Religion.</i> Tome deuxième. 2a 2æ, Questions 88-100. (J.-R. L.)	59*
TONQUÉDEC (Joseph de), S. J.— <i>Deux Etudes sur "la Pensée" de M. Maurice Blondel. La Doctrine de la Connaissance. La Question du Surnaturel, avec un Appendice sur le Désir de la Vision de Dieu.</i> (J. P.)	306*-307*
VERMEERSCH (A.) et CREUSEN (J.), S. J.— <i>Epitome Juris Canonici cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum.</i> Tomus II. (J.-R. L.)	62*
VOGT (Petrus), S. J.— <i>Mariæ sacrosanctæ et deiparæ Virginis Vita, ex opere maiore sancti Canisii "De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta", brevius comprehensa ac mensibus festisque Mariæ accommodata.</i> (J.-C. L.)	60*-61*

Recension des revues

67*-72*, 138*-148*, 222*-224*, 309*-320*



